Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño
compiladores

Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



FORO

FLACSO Ecuador - Abya-Yala

Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-581-6 (pdf) (FLACSO Ecuador)
https:/doi.org/10.46546/2021-21foro

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Casilla: 17-12-719
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800
editorial@abyayala.org.ec / ventas@abyayala.org.ec
www.abyayala.org.ec

Imagen de portada:
Eliana Ordoñez H., *El corazón de oro*,
fundición en cera perdida y vaciado en oro. Video, 2018.
Exposición Proyecto Waka, Arte Actual-FLACSO, 2018

Etnohistoria : miradas conectadas y renovadas / compilado por Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño. Quito-Ecuador : FLACSO Ecuador : Ediciones Abya Yala, 2021

xiii, 520 páginas : ilustraciones, figuras, gráficos, tablas.- (Serie Foro)

Incluye bibliografía

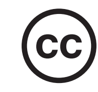
ISBN: 9789978675816 (pdf)
https:/doi.org/10.46546/2021-21foro

ETNOHISTORIA ; ETNOLOGÍA ; HISTORIA ; CULTURA ; COSTUMBRES Y TRADICIONES ; ECONOMÍA ; COMERCIO ; FRONTERAS ; DOCTRINAS RELIGIOSAS ; INDÍGENAS ; AMÉRICA LATINA. I. PRIETO, MERCEDES, COMPILADORA II. BRICEÑO, LUIS ALFREDO, COMPILADOR

302.30285 - CDD







F En la serie Foro se publican obras arbitradas.

Índice de contenido

Segunda sección
Paisaje étnico e Imperio ibérico

Tercera sección
Justicia y gobierno imperial en Nueva Granada y Quito

Cuarta sección
Orden urbano y alteridad

Séptima sección
Objetos y escritura

Nota de la Editorial

En esta compilación encontrarán diversas grafías para un mismo término, por ejemplo, inca (también inga, ynga e inka). La Editorial ha respetado el uso particular que cada autor o autora hace de estos vocablos.

Ilustraciones

Figuras

Tablas y gráficos

Agradecimientos

En esta publicación reunimos algunas de las principales discusiones que se produjeron en el X Congreso Internacional de Etnohistoria celebrado en FLACSO Ecuador y la Universidad Andina Simón Bolívar, a finales de septiembre de 2018, como continuidad de los congresos iniciados en Buenos Aires (1989). Ha sido largo el camino recorrido: desde la organización del Congreso, pasando por la convocatoria al concurso con el fin de escoger los capítulos de este libro, hasta el trabajo conjunto de edición con las autoras y los autores. Como coordinadores de esta obra consideramos que concebirla y elaborarla ha sido un desafío tanto conceptual como humano. Nuestras labores de coordinación empezaron a mediados de 2019 y proyectamos tener el libro para finales del año siguiente; sin embargo, la pandemia de la COVID-19 –que llegó a Latinoamérica en el primer trimestre de 2020– afectó los cronogramas. En medio de estas dificultades y de otras atinentes a la producción de todo libro, nuestros agradecimientos son nutridos y extensos.

Agradecemos a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador, y a la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, por haber auspiciado el Congreso. Este evento sirvió de base a la presente obra, desde el punto de vista institucional, y definió su andamiaje, ya que en las mesas se discutieron temas sobre la actualidad de la etnohistoria; la relación entre la política, la religión y la religiosidad; la dinámica administrativa entre el gobierno imperial y los señoríos; los

intercambios entre la etnohistoria y la arqueología; los vericuetos de la vida política en las fronteras del Estado y la nación; los regímenes de la visualidad, el arte y la cultura popular; las configuraciones de la ciudad, el poder y la población; temáticas relacionadas con el género, la raza, la clase, el lenguaje y el patrimonio insertos en las agendas de investigación de la etnohistoria y la antropología. Tales discusiones fueron organizadas durante el Congreso por un grupo de coordinadores, moderadores y comentaristas, cuya participación fue vital en este proyecto. Les agradecemos a todas ellas y todos ellos.

Agradecemos a Galaxis Borja y a Trinidad Pérez, quienes fueron las responsables de la organización del Congreso en representación de la Universidad Andina Simón Bolívar; fue una gran satisfacción trabajar con ellas, sus aportes a esta obra son incontables. Les debemos el resguardo y montaje de la exposición *El gran camino del Inka: construyendo un imperio*, así como el alojamiento de un grupo de visitantes internacionales en las residencias estudiantiles de esa universidad.

En FLACSO Ecuador agradecemos a Gabriela Alarcón, coordinadora de Comunicación y Relaciones Públicas, su experiencia junto con el empeño y el cariño del que reviste su trabajo nos alentó durante este evento. A Marcia Suárez, asistenta del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades, cuya labor fue fundamental en todo el desarrollo de los paneles, la comunicación con otras instancias de la universidad y la recepción de ponentes. A Lorena Rosero, en ese entonces asistenta en el Doctorado de Historia de los Andes, quien nos ayudó a enrumbar las actividades administrativas. A Diego Paladines, actual asistente del Doctorado, por su apoyo en el concurso. A Tatiana Salazar, quien coordinó el equipo en los meses iniciales del Congreso y diseñó la estructura que mantendríamos hasta el final. A María Fernanda Troya, a Marcelo Aguirre, coordinador de Arte Actual, y a todo su equipo por el montaje del Proyecto Waka. A Marco Córdova, ya que su entusiasmo y apoyo a la publicación fue fundamental en el inicio de esta obra. Agradecemos a Mark Thurner, por su comentario en la contratapa.

A Abiud Fonseca, por su contribución para que este libro se concretara. Él fue un todoterreno en la organización del Congreso y del concurso para seleccionar los capítulos que integrarían la obra, y coescribió el primer capítulo junto con nosotros. A los becarios de la Maestría de

Historia, de la cohorte 2018-2020, y a los becarios de la Maestría de Antropología, de la cohorte 2017-2019, quienes nos apoyaron en las labores de organización del Congreso.

A Pablo Sendón de la *Revista Andina* del Centro Bartolomé de las Casas, por gestionar la cesión de derechos del capítulo de Frank Salomón. A Aura Hurtado, del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, por facilitarnos el manuscrito de Joanne Rappaport y gestionar los permisos correspondientes a su publicación. A Milagros Aguirre, editora general de Abya-Yala, por apoyar la coedición del libro.

Agradecemos a todo el equipo de la Editorial de FLACSO. A Shiti Rivadeneira, quien nos ayudó a pulir las imágenes que aparecen en la obra y la diagramación. A Antonio Mena, por la presentación visual del Congreso (programa, pendones, logos) y por la portada. A Ileana Soto, por su excelente trabajo como editora; a pesar de que enfermó del virus que nos azota en esta terrible pandemia, logró una adecuada comunicación con los casi 30 autores y autoras —una tarea por demás engorrosa—, y trabajó excelsamente la palabra y sus desafíos. A Bárbara Sáez, por su buen humor, conocimiento y ayuda en pulir la prosa y la documentación. A María Cuvi Sánchez, coordinadora de la Editorial, siempre solícita a resolver las dudas que salieron al paso; su sabiduría desinteresada corrigió varios de nuestros entuertos.

Agradecemos a las autoras y los autores de los capítulos que componen esta obra, sobre todo por su paciencia y por haber estado a disposición de responder oportunamente a todos los requerimientos de quienes compilamos este libro y de la Editorial. Tenemos que agradecer también a todas las personas que acudieron al Congreso, principalmente a quienes expusieron sus trabajos por hacer crecer la etnohistoria como un campo conectado y en constante renovación.

Capítulo 1
Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes

Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca

El propósito de este libro es contribuir a una visión más conectada de la etnohistoria con la dinámica de los diversos pueblos y culturas, así como a una renovación teórico-metodológica de este campo del conocimiento. Pretende también mostrar algunos de los enfoques y temas desplegados en el X Congreso Internacional de Etnohistoria (X CIE), celebrado en Quito en septiembre de 2018. Para visualizar estas ponencias, consideramos fundamental reconocer cuáles han sido los hitos epistemológicos que se han configurado en el saber etnohistórico en Latinoamérica, mirándola desde los Andes. En este capítulo introductorio revisamos esos hitos y sus limitaciones. No pretendemos determinar los sitios y actores de su producción ni establecer una periodización de las contribuciones o los logros en la investigación de la etnohistoria andina, sino argumentar a favor de una mirada histórica más conectada con la diversidad cultural.

En el desarrollo de nuestro argumento realizamos tres movimientos: primero, tomamos algunos de los debates acerca de las bases epistemológicas asumidas en este campo, lo que denominamos "hitos"; luego, identificamos las continuidades y cambios en los temas y enfoques ocurridos en los casi 30 años en que se han organizado congresos internacionales de etnohistoria en el Sur, desde Buenos Aires hasta Quito; finalmente, presentamos el contenido de este libro y destacamos los enfoques de las secciones y sus capítulos.

La etnohistoria en los Andes

El campo de la etnohistoria se estableció en Estados Unidos hacia mediados del siglo XX, como un diálogo entre quienes provienen de la antropología y de la historia, con el propósito de rescatar la historia de los pueblos originarios (Chaves 2008). Esta disciplina emergente se trasladó a los Andes con el trabajo de John Murra (1975, 1978) sobre el imperio y estado incaicos y su propuesta de la verticalidad (Salomon 1982, 1985). Ese tránsito se conjugó con un surgimiento y rescate de la indigenidad en Europa (por ejemplo, Paul Rivet y Alfred Métraux) y en las naciones andinas. En el I Congreso Internacional de Etnohistoria, realizado en Buenos Aires a fines de la década de los 80 (Ramos y Chiappe 2018) –momento inicial de una agenda compartida parcialmente por las academias del Norte y del Sur– destacaron intereses como los cacicazgos (Rostworowski 1978; Espinosa Soriano [1973] 1986) y sus pactos con los estados (Platt 1982); las expandidas rebeliones nativas (O' Phelan 1995); la búsqueda del Inca (Flores Galindo 1986); la extirpación de idolatrías (Duviols 1977) y la profundización del funcionamiento del imperio y estado incaicos, no solo en su centro, sino también en las zonas de la frontera (Salomon 1980; Lorandi y Bixadós 1988).

La etnohistoria en la región se constituyó como un campo que articula diversas comunidades académicas vinculadas a los estudios del área andina, un escenario interdisciplinario que convocó a intelectuales de la historia, la antropología, la arqueología y la lingüística. En su trayectoria han existido varios nudos problemáticos que, a juicio de algunos autores y autoras, podrían resumirse como una incomodidad con la interdisciplinariedad (Zanolli 2013; Tavárez y Smith 2001). La etnohistoria en los Andes está atravesada por particularidades relacionadas con un objeto que comparte con la historia, la antropología (histórica) y la arqueología. Las fronteras establecidas a partir de las distintas disciplinas la han llevado a enfrentar una disyuntiva entre la interdisciplinariedad y la conformación de prácticas de investigación delimitadas (Ramos 2016, 27). Esto, que es común en el ámbito científico, se complejiza ante la esquiva definición de lo andino, un campo disputado por narrativas políticas, geográficas, culturales y

epistemológicas (Prieto 2011, 2; Ramos 2018, 10-11). Justamente, uno de los hallazgos de la etnohistoria es la diversidad y complejidad de los Andes.

Sin embargo, consideramos que en la etnohistoria andina resuenan los cuestionamientos provenientes de sus propias matrices disciplinarias, como es el esencialismo cultural y temporal, así como la configuración nacionalista de las disciplinas, hitos que revisamos en esta introducción. De manera particular buscamos dar contexto a los temas debatidos en el X CIE, algunos de los cuales han sido compilados en este libro. Proponemos aprovechar la oportunidad que plantean la antropología global (Escobar y Lins Ribeiro 2006) y la historia global y conectada (Bertrand [2013] 2015), para aportar hacia la construcción de una etnohistoria que reconozca, de manera enlazada y en términos de igualdad, las historias de los pueblos diversos.

En este capítulo repasamos lo que consideramos tres hitos en los modos de conocer, que se presentan de forma simultánea en las prácticas de la etnohistoria andina: el esencialismo cultural y la comunidad de etnohistoriadores, el esencialismo temporal referido a la labor historiográfica en los pueblos diversos, y el cuestionamiento sobre un nacionalismo en la etnohistoria. Tales hitos dan cuenta de algunos debates e intervenciones que han sido productivos para el conocimiento y el reconocimiento de las historias de la diversidad cultural. Estas discusiones están atravesadas por posicionamientos que van desde la crítica al saber científico –propia de las corrientes intelectuales detractoras de la esquiva o inexistente modernidad–, el reconocimiento de la cultura como mediadora de las prácticas sociales, las ontologías y las nuevas formas de entender el tiempo de la historia, hasta los intereses políticos de los movimientos poscoloniales, tanto los que surgieron en el marco de la fundación de las nuevas naciones, como los que se posicionan en una perspectiva anticolonizadora del pensamiento. A través del estudio de estos hitos intentamos fundamentar un llamado hacia una etnohistoria global y conectada, que permitiría profundizar los diálogos en torno a la diversidad cultural en los Andes, con la historia y la antropología globales.

Esencialismo cultural y la comunidad de etnohistoriadores

La etnohistoria ha quedado tejida en los estudios andinos como un esfuerzo interdisciplinario instalado con tensiones en la región (Curátola 2012, 65-66). Luego de que, en la década de los 70, los llamados de investigadores del Sur a configurar un campo de estudios andinos fueran resistidos en un contexto de agendas vinculadas a la teoría de la dependencia o a perspectivas marxistas (Prieto 2011, 1), se ha articulado una gran variedad de proyectos cuya cartografía de exploración se sitúa en los Andes. La etnohistoria converge en estos estudios andinos combinando enfoques interdisciplinarios y una geografía móvil del conocimiento. Uno de los hitos en sus prácticas se refiere a las perspectivas esencialistas de la cultura, asunto debatido largamente en la antropología. Este esencialismo propondría, entre otros aspectos, una manera de ser indígena que se mantiene relativamente estable a lo largo de la historia, ya que el encuentro colonial constituiría el momento definitorio de los contenidos culturales de los pueblos diversos. Esta polémica, a su vez, ha convocado a una comunidad académica compleja, localizada en diversos lugares, y le ha planteado nuevos roles públicos.

¿Un mundo andino inalterado?

Frank Salomon (1982, 1985), discípulo de John Murra, ha establecido reiteradamente la importancia de lo que denomina "etnología andina", la etnohistoria. Este autor (1985, 92) celebra su vitalidad y define "lo andino" como un complejo y persistente modelo de ideas e instituciones cuyas transformaciones invaden la historia cultural de esta región. Los estudios, a su criterio, incluyen exploraciones de grupos pastoralistas, agricultores y artesanos de altura; ecosistemas de montaña; mitos y rituales entretejidos con narrativas históricas; organización social, etnicidad y clase; cosmovisiones, cosmogonía y conocimientos nativos, así como cuestiones aplicadas del desarrollo (Salomon 1982). El interés central de la historia, la etnohistoria y la antropología en sus momentos iniciales parece haber sido develar patrones culturales andinos, bajo la asunción de la existencia de una cultura y punto de vista nativos, que resiste y se acomoda a los encuentros con contrapartes externas. Desde

esta perspectiva, consideramos que la idea de cambios es una preocupación central de estos estudiosos.

En Perú, los estudios andinos proveen un material interesante para pensar la idea de cambios y persistencia cultural. Uno de los referentes de la etnohistoria peruana, Franklin Pease, señala que, en los inicios de la investigación etnohistórica en este país, lo andino fue el interés principal, y que este estuvo asociado directamente con lo incaico, tanto en los enfoques políticos, como étnicos y geográficos. Ya en los pioneros trabajos de María Rostworowski (1977) se buscaba entender lo andino desde sus conexiones con el ámbito costero. Pease (1983, 135) señala, entonces, que el desafío de la etnohistoria es reevaluar lo andino en una historia integrada del Perú combinando, así, la geografía con la construcción de esa nación.

Años después y desde el Norte global, Orin Starn (1991, 1994), motivado por la violencia de la década de los 80 en Perú, propuso una agenda de indagación más híbrida y exigió una práctica más política de parte de antropólogos, expandible a historiadores y etnohistoriadores. Uno de los argumentos centrales de ese autor es que los estudios han estado preñados por lo que él llama "andeanismo", una representación y construcción de una cultura esencial andina. Debemos recordar que el esencialismo fue un asunto debatido en ese momento entre antropólogos que trabajaban en distintas geografías del mundo. Estas indagaciones, a criterio de Starn, han sido incapaces de capturar la contundencia de los cambios que se observan entre los actores andinos. Con base en el análisis de las prácticas etnográficas, Starn buscó mostrar cómo antropólogos de los centros de poder han estado ciegos a la producción académica local, a los sueños de las gentes de los Andes y a la violencia senderista. Desde su perspectiva, la investigación antropológica y etnohistórica han sido incapaces de registrar la movilidad y ambigüedad de las categorías étnicas andinas, sus desplazamientos territoriales y sus entramados de poder. Así, la principal debilidad de esos estudios de antropología y etnohistoria, a juicio de este autor, son su ceguera a las relaciones de poder y su asunción de que las poblaciones son todavía no occidentales, portadoras de una cultura andina. Esta propuesta se ha debatido ampliamente demostrando que varias de sus formulaciones críticas no se sostienen.

De forma complementaria, Michael Painter (1991) enfatiza en que estudiosos de los Andes han imaginado un pasado indígena y lo han congelado, estrategia que les permite vincular el pasado y el presente de la vida indígena (Ávila 2000, 181), una de las maneras en las que la antropología ha colaborado en fabricar la alteridad (Fabian [1983] 2014). Painter sugiere que estas imágenes han influido el discurso de un amplio grupo de intelectuales y no solo de la comunidad académica. Como evidencia, cita largamente el reporte de Mario Vargas Llosa[1] confeccionado a propósito de los periodistas asesinados por miembros de una comunidad andina, atrapada en la lucha entre Sendero Luminoso y las fuerzas gubernamentales. Este reporte contiene imágenes que muestran a indígenas atrasados, anclados en el pasado, aislados y, hasta cierto punto, les presenta como inocentes criaturas olvidadas (Painter 1991, 103), representaciones cercanas a las que los "andeanistas" supuestamente habrían construido en relación con las poblaciones indígenas del Perú.

Enrique Mayer (1991) –antropólogo peruano que migró a la academia de los Estados Unidos– contestó a Starn y develó varios puntos contradictorios en su argumentación. Para este autor el andeanismo no es un retrato congelado de las gentes de los Andes. La sociedad andina, escribe Mayer (1991, 479), no es estática ni está aislada o restringida a áreas remotas. Recuerda a varios autores que han estudiado el cambio social mediante la exploración de temas tales como la migración, los conflictos políticos y la resistencia de los grupos andinos. En contraste con la mirada que interpreta a Sendero Luminoso como una respuesta andina, Mayer cree que este movimiento representa una exacerbación de identidades de clase que tomó lugar en las universidades, en oposición, justamente, a las imágenes culturales proyectadas por la antropología y la etnohistoria andinas, y el estado. Su inquietud es cómo están configuradas las continuidades y cambios del mundo andino, en cuya explicación utilizó una metáfora del caleidoscopio que reproduce, continuamente, patrones culturales similares. En este sentido, Mayer

[1] Vargas Llosa, famoso novelista peruano, igual que la gran mayoría de intelectuales de los Andes, ha estado involucrado en política. Sus preferencias políticas han pasado de la izquierda a la derecha y hoy es un vocero de políticas neoliberales. Es importante recordar que un antropólogo, un abogado, diversos profesionales y reconocidos pensadores integraron la comisión que escribió este reporte (Mayer 1991, 1992).

también asume una suerte de *ethos* andino reconfigurado por cambios sociales, al tiempo que reconoce que los andeanistas han olvidado una perspectiva más centrada en la agencia de los actores nativos.

Frank Salomon y Stuart Schwartz (1999), en la introducción de *La historia de Cambridge sobre las poblaciones nativas de las Américas*, escribieron de manera cauta acerca de los Andes y en el texto se percibe un eco de las controversias antes descritas. Primero, ellos llaman la atención sobre la existencia plural de "historias indias" como la tendencia notable en los estudios contemporáneos de los Andes. Seguidamente, introducen una frontera más permeable entre tierras altas y bajas, insisten en la agencia de las poblaciones nativas, evitan aceptar las fronteras de las naciones modernas y la idea de sociedades indígenas aisladas y resistentes. Finalmente, toman distancia de aproximaciones que buscan la autenticidad en los procesos culturales. Pero en esta propuesta vuelven a dejar fuera las identidades que no son nativas, por ejemplo, los afroandinos,[2] mestizos, cholos y élites blancas, así como los viejos y nuevos archipiélagos transnacionales. Recientemente y de manera sagaz, Salomon (2016, 193) ha indicado que son los objetos los persistentes en las historias de los pueblos andinos, objetos que son reemplazados, reparados y reinterpretados por los actores, al tiempo que enfatiza que el objeto de la etnohistoria es colaborar en el esclarecimiento del punto de vista nativo.

Hay, entonces, rupturas y continuidades que se desplazan en la discusión sobre el andeanismo y aún quedan abiertos al debate los vínculos entre cambios y *ethos* cultural, así como las relaciones entre agentes, instituciones y contextos. Sin embargo, persisten miradas basadas en formas esencialistas de comprender la cultura en los Andes. Contemporáneamente, los movimientos indígenas de la región —en su retórica política, en sus prácticas turísticas y de defensa del patrimonio local— han reeditado formas esencialistas de la cultura e historia de sus pueblos, asunto que poco a poco empieza a ser estudiado.

A nuestro criterio, el trasfondo de este debate, explicado desde los estudios del Perú aunque patente en toda la región andina, es su coincidencia

[2] Algunos estudios que evidencian el interés por la etnohistoria afroandina pueden encontrarse en Álvarez et al. (1995); Romero (1997); Viera Powers (2003), entre otros.

con cuestionamientos que han atravesado al conjunto de la antropología y la historia sobre su objeto, metodología y escritura. Las críticas a la cultura —entendida ya sea como un conjunto de variables discretas o como un *ethos* o *habitus*—, la omisión de asuntos culturales y de sus sentidos en la historia y en el tiempo, las relaciones entre estructura y agencia, y la autoridad y representaciones en la escritura académica, son polémicas centrales en estas disciplinas que reverberan en la etnohistoria de los Andes. Consideramos que estas tensiones han creado espacios para repensar la etnohistoria, la historia y la antropología andinas, con geografías y dispositivos culturales conectados, que están en un continuo proceso de configuración. Se observan renovadas propuestas de investigación relativas a los Andes, en las que se registra su historia y se abren interrogantes que encuentran respuestas más conectadas, cambiantes y fluidas.

Con el tiempo se enriquecieron viejas preguntas referentes a las historias conectadas de grupos culturalmente diversos y subalternos, al incluir a colectivos afrodescendientes, a las mujeres y otras agencias sociales junto con las violencias y sus políticas de la memoria; a las jerarquías y fluidez de la diversidad global –de clase, género, raza y etnicidad– de las sociedades; a la complementación de la etnicidad con interpretaciones basadas en la raza y el racismo; al interés por agentes del mestizaje, la hibridez e intercambios en encuentros interculturales desplegados en la justicia, en los rituales, en la educación, entre otros escenarios; a los flujos y al lazo social de la vida en las ciudades; a la preocupación por los lenguajes de la representación de las gentes de los Andes; a las visualidades, las ontologías y otras formas de escrituración de diversos grupos culturales.

De distintas formas, los antiguos temas de investigación se amplían con el propósito de capturar el afán del mundo andino. Las diversas secciones de este volumen dan cuenta de tal dinamismo; por ejemplo, se aborda la centralidad de las ciudades y los objetos en tanto zonas de contacto socialmente múltiples e interculturales, la vigencia de la religiosidad en la construcción de subjetividades, el valor de los intermediarios globales, el estudio de las fronteras en la configuración de la nación y el estado, el interés por el lazo social, los imaginarios y el paisaje étnico en los intercambios con el imperio ibérico, la redimensión de los accesos a saberes expresados en fuentes no tradicionales como los objetos.

Roles públicos de etnohistoriadores

El debate sobre el esencialismo cultural puso también a consideración el carácter público y político de las prácticas académicas, en el marco de una creciente complejidad y diversificación de la comunidad de estudiosos de los Andes. Estas confrontaciones expusieron un renovado patrón de intelectuales "ventrílocuos" (Thurner 1997; Guerrero 2010; Platt 2015, 42) que hablan por las gentes de los Andes. Así, por ejemplo, las voces de las personas de las comunidades de altura desaparecieron de la discusión de la violencia senderista. Y, como en el pasado, la población comunera del Perú de la época quedó sin voz, mientras que los intelectuales retuvieron su rol de hablar por ellos.

Parte de esta omisión es perceptible en una segunda contribución de Starn (1994, 14), en la cual agrega un reproche a la idea de andeanistas del Norte como supuestos *outsiders* de los contextos políticos y les incita a hacerse parte propositiva de los procesos locales de cambios. Argumenta que existe una necesidad de reflexionar sobre las prácticas de campo y las académicas, así como respecto de las audiencias de su producción. Su mensaje principal parece ser la necesidad de ampliar la audiencia académica en el mundo contemporáneo, dinámica frecuente entre estudiosos del Sur. Asimismo, este autor parece pregonar que se oiga, atentamente, a los socios de las investigaciones y que se construya una supuesta nueva conciencia crítica en sus audiencias, los cuales fueron viejos predicamentos en el mundo académico tanto del Sur como del Norte. Pese a todo, estas preocupaciones han abierto distintos posicionamientos públicos de quienes estudian los Andes: alianzas con activistas y miembros de los movimientos de las diversidades culturales y con las comunidades de estudio, alianzas para la recuperación y preservación de los materiales y documentos de estudio (como lo muestran, por ejemplo, Joanne Rappaport y Tristan Platt en este libro), el reconocimiento de que los socios de las investigaciones tienen sus propias agendas, el compromiso local conjugado con el activismo político global, entre otras muchas posibilidades.

Otro punto interesante traído por Mayer (1991) es hasta qué punto antropólogos y otros estudiosos andinos tienen o no el poder para influir en el discurso público. Si bien este autor no explora cómo se

autorizan los discursos acerca de las poblaciones andinas, sugiere que los antropólogos no tienen el poder para hacerlo, con lo cual deja sin contestación si los trabajos académicos de los Andes transitan o no hacia discursos de poder. Salomon (1985) ya había hablado sobre estos asuntos al indicar que el creciente interés en lo andino –durante las décadas de los 60 y 70– no solo había descansado en las prácticas académicas de antropólogos, historiadores y etnohistoriadores del Norte, sino también en otra variedad de actores –académicos locales, curas, funcionarios, activistas y demás–. Este interés había sido parte de procesos culturales amplios, como la revisión de la pastoral indígena abierta por la Iglesia católica después del Concilio Vaticano II, el establecimiento de centros de investigación locales tipo ONG, los diálogos entre funcionarios y activistas indígenas, entre otros.

La producción de retórica y discursos andinos está configurada por una serie compleja de actores, nudos problemáticos e intervenciones públicas, lo cual desdibuja la capacidad exclusiva de la comunidad académica para identificar los discursos de poder. Reconocemos, sin embargo, que estas retóricas han intervenido en la arena política y en los debates contemporáneos, por ejemplo, sobre los movimientos de la diversidad cultural, las naciones y el dominio poscolonial. En cualquier caso, los aspectos comprometidos en estas críticas han derivado en diversas posiciones intelectuales, desde aquellas en las que se reconoce que la retórica académica es, en sí misma, pública, ya que los autores no tienen control de su circulación y apropiación, hasta aquellas que transforman su rol público, en el sentido de que la intervención política es la misma retórica producida. Estas complejas inquietudes han resurgido recientemente con la pregunta de cómo personas e instituciones, pero especialmente los pueblos originarios, se han apropiado de los discursos de la etnohistoria y de sus disciplinas conexas, cuestión abordada en la mesa *Apropiaciones y renovaciones de la Etnohistoria en la trama social y del saber* en el X CIE, coordinada por Alejandra Ramos, Carlos Chiappe y Carlos Zanolli.

La revisión de los roles públicos desempeñados por quienes estudian los Andes se ha llevado a cabo mientras se recompone esta comunidad con un doble desplazamiento; de un lado, la emergencia de académicos transnacionales que transitan en diversas direcciones y, de otro, la de

estudiosos nativos. Estos tránsitos han contribuido a mantener y fortalecer los puentes entre las comunidades académicas del Norte y del Sur. Cabe recordar que durante la realización del I CIE participaron más de 500 académicos de diversas regiones (Chiappe y Ramos 2018, 11), del Sur y del Norte. Esta comunidad deviene mucho más compleja en el proceso contemporáneo. Se observa, por ejemplo, la incorporación de sureños en la academia del Norte, provenientes de la clase media de sus sociedades nativas, y comienzan a constituir una intelectualidad transnacional que despliega prácticas profesionales en diversos sitios y localidades y se deslindan del cometido de constituir la nación. También hay varios grupos de intelectuales nativos y afrodescendientes, localizados en distintos lugares, tanto del Norte como del Sur, que están produciendo nuevas historias, lenguajes e identidades y han planteado importantes preguntas respecto a cómo representar a las poblaciones de los Andes y sus cambiantes identidades. Una muestra de ello fueron las propuestas planteadas en el X CIE, donde en una mesa se habló solo en quichua y se sostuvo un conversatorio de intelectuales indígenas. En estos espacios los sujetos históricamente estudiados por la antropología y la etnohistoria presentaron trabajos con el fin de disertar sobre los proyectos políticos de los pueblos indígenas; discutir el monoculturalismo del estado; posicionar diversas formas de intelectualidad, de conocimiento y de arte; y reconocer nuevas indigenidades.

Esencialismo temporal: la labor historiográfica en los pueblos diversos

La polémica relacionada con el esencialismo cultural se articula, según vimos, a un debate sobre el esencialismo histórico, pero también a las conexiones de los mal llamados pueblos sin historia (Wolf [1982] 1987). La discusión sobre este hito de los estudios de la etnohistoria andina busca responder cómo este campo ha tratado el pasado de los pueblos diversos tomando en cuenta las críticas hechas a su labor historiográfica. Para responder esta cuestión empleamos tres ejes orientadores: la relación entre diversidad cultural e historia (Sahlins [1985] 1997; Salomon 2001), la discusión sobre la naturaleza de las fuentes utilizadas por la etnohistoria (Salles 2008; Santamaría 1985) y la fragmentación

que parece intrínseca a la definición de esta disciplina (Ramos 2016, 17) al suponer que hay segmentos de la historia que no forman parte de "la historia con mayúscula" (Medinacelli 2013, 182). Poner en discusión este supuesto es una oportunidad para construir una etnohistoria global y conectada.

Diversidad cultural e historia

El proyecto de estudiar o producir el concepto de historia (Jameson 1997, 1) encara diversas contradicciones y dificultades, por ejemplo, la validez de las fuentes, los límites de las periodizaciones y las políticas de representación del pasado. En el caso del abordaje antropológico de la historia, una serie de trabajos realizados entre las décadas de los 80 y 90 encendieron una discusión en torno al valor que cobra la cultura en la producción de la historia (Fabian [1983] 2014; Sahlins [1985] 1997; Salomon 2001, 65). Los argumentos fueron más allá de pensar cómo las culturas representan el tiempo, pues intentaron dilucidar, por un lado, en qué forma los eventos históricos y su relevancia se relacionan con la agencia; y, por el otro, cómo la antropología, la historia y demás disciplinas, que se encargan del pasado de las poblaciones diversas, utilizan el tiempo para construir la diferencia cultural y los objetos de estudio. Se preguntó de qué manera las disciplinas fragmentan y dispersan las historias de los pueblos diversos, a partir de las formas ideológicas de concebir la relación tiempo-espacio incrustadas en las propias comunidades de investigación (Rosberry y O'Brien 1991, 2).

En el caso de la etnohistoria andina, esta discusión se resume en ciertas ideas de cómo la historia de los Andes es mitificada, con sus consecuencias sobre la agencia de las poblaciones del presente (Painter 1991, 96). Mediante estas ideas, etnohistoriadores e historiadores han restado agencia a las poblaciones que se encuentran en los archivos y a aquellas que, en el presente, estudian en contextos etnográficos que consideran continuidades inalterables del pasado. La crítica que hizo Painter de los estudios andinos no desconoce el rol que tienen los discursos culturales del pasado indígena y la resistencia en la organización política del presente, pero tiene en cuenta que existen distorsiones al considerar que las continuidades han sido reificadas. Esta consideración ha derivado en

una representación del campesinado de los Andes como una clase atrapada en atavismos que la convierten en miembro de sociedades pasivas y ahistóricas.

De esta manera, el pasado se mitifica y la historia se imagina más de lo necesario (Painter 1991, 95). Esto implica realizar operaciones epistemológicas profundas. Primero, se convierten los conceptos en realidades; segundo, se homogenizan los sujetos andinos —principalmente el campesinado indígena sin atender a las diferencias y disputas en que se comprometen estos sujetos pertenecientes a diversos pueblos y culturas— y tercero, la historia se vuelve "anémica" y conservadora (Painter 1991, 96), como si el presente fuera un mineral empobrecido y convertido en ripio. Las opresiones actuales y la marginación son explicadas, entonces, según una teleología de la historia, que supone la decadencia de sociedades otrora lustrosas y construye narrativas ahistóricas.

Estos modelos expresan una falsa historicidad que no atiende a las crisis, rupturas y disrupciones de la historia en sí, ni a sus conexiones múltiples y globales. Por lo tanto, la práctica histórica ha sido criticada bajo los conceptos de "régimen de historicidad" (Hartog [2003] 2007, 19; Sahlins [1985] 1997, 12), "periodización" (Jameson 1997, 13) e "historia conectada" (Gruzinski 2006, 213-214; Bertrand [2013] 2015, 3). Estudiosos y estudiosas de la etnohistoria retomaron, para esta discusión, la constatación de que la historia no es lineal ni progresiva, sino que el pasado debe ser reconstruido historiográficamente a partir de fragmentos (Benjamin 2008, 306-307). Todas estas dimensiones suponen formas críticas de trabajar con las fuentes, establecer periodizaciones y conectar los temas y modelos que aparecen en el análisis del pasado de los pueblos diversos. Es decir, son programas determinados por la restitución del rol de los actores y la definición de contactos entre situaciones, acontecimientos, territorios y posturas culturales ante la historia.

Un elemento que ejemplifica estas críticas es el abordaje que ha hecho la etnohistoria del pasado centrado en lo étnico. Este énfasis resta complejidad a las relaciones, en el pasado, entre actores sociales y desconoce las transformaciones de las sociedades indígenas (Medinacelli 2013, 183). Por esta razón, como asegura Salomon (2001, 62), definir el campo de la etnohistoria puede confundirse con el "estudio histórico de las identidades étnicas" impulsado por agendas académicas interesadas en los

movimientos políticos progresistas, que se centran en la reivindicación indígena y su valor en la construcción de tradiciones nacionales. A partir de esta problemática, es necesario debatir en torno a la historia que producen los pueblos diversos y no solo considerar el hecho de que los "otros" tienen historia (Salomon 2001, 78), como puede verse en el capítulo de Esther Langdon en este libro.

Fuentes para la etnohistoria

Las fuentes han sido un asunto que ha fascinado a la comunidad de etnohistoriadores y respecto al cual han hecho aportes significativos como se reitera en este volumen. Se reconoce que el trabajo con las fuentes etnohistóricas siempre ha resultado problemático por estar impregnadas del poder, del "imaginario ibérico", republicano o nacional, así como por sus instituciones y formas de clasificar la realidad social andina, que se relacionaron, por ejemplo, en el período imperial de forma desigual con "la concepción del tiempo andino" (Salles 2008, 17). En este libro algunos capítulos se basan en fuentes no oficiales, sean comunitarias del siglo XX (Tristan Platt) o privadas de un reconocido intelectual de la región del mismo siglo (Joanne Rappaport). El estudio de estas fuentes y de las oficiales es relevante no solo por los asuntos de poder imbricados en ellas, sino también por los muchos contextos que se toman en cuenta en su producción e interpretación. Otras contribuciones aportan nuevas miradas a las viejas fuentes, como la de Lorena Gouvêa que estudia los manuscritos de Huarochirí, la de Frank Salomon que revisa las *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú* o la de Ricardo Padrón con su interpretación de algunos mapas encontrados en el *Códice Boxer*.

Asimismo, el estudio de las fuentes de la temprana conquista se hace en contrapunto con la transformación de las instituciones prehispánicas. Estela Cristina Salles indica la necesidad de entender cómo fueron construidas las fuentes que han pervivido de ambos universos. Según la autora, este enfoque es fundamental para las operaciones etnohistóricas que pretendan producir una forma crítica de interpretación y periodización, que atienda a la historicidad de los distintos grupos sociales y étnicos que se han disputado el espacio social de los Andes; es decir, trabajar las fuentes con el fin de colocar a la etnohistoria en una posición crítica desde donde

producir una “simetría documental” (Bertrand [2013] 2015, 12), la cual avanza hacia el reconocimiento de las historias de los pueblos culturalmente diversos en términos de igualdad.

Las condiciones de producción de los archivos no son el único asunto que torna crítico el uso de fuentes tradicionales en la etnohistoria, otro punto álgido son las limitaciones que impone a la comprensión del pasado la casi “obsesión” de historiadores por las fuentes escritas (Ávila 2000, 181); la cual margina, a través de esta operación etnocéntrica, todo un grupo de evidencias que no obedecen al *logos* occidental. Esta forma de proceder supuso, durante mucho tiempo, que la objetividad histórica solo proviniera de lo escrito (Ávila 2000, 183), lo que excluía la posibilidad de que lo histórico y lo etnográfico se articularan para dar explicaciones de la transformación profunda que han sufrido los Andes, por ejemplo, a través de los objetos y otras formas de escrituración. De esta manera, y pretendiendo evitar la imposición de categorías de los colonizadores en el quehacer etnohistórico, quienes investigan han debido organizar las fuentes bajo criterios etnológicos (Arana Bustamante 2005, 484) para no pasar por alto que los indígenas formaron parte activa de la historia de las sociedades que más tarde se territorializarían como naciones, lo que de alguna forma invalidó la división entre historia y etnohistoria (O’ Connor 2008, 234). La ampliación de fuentes se constata en varios capítulos de este volumen. Manuel Lizárraga analiza, por ejemplo, el desplazamiento de las imágenes de los *queros* a las pinturas, en las iglesias de indios; Felipe Vargas estudia la vida social de la chicha y Alexandra Martínez establece relaciones entre un árbol de *kishwar* y las prácticas rituales andinas. Algo similar hacen otros autores.

Entonces, la discusión sobre fuentes puede verse como una oportunidad estratégica para establecer una nueva historicidad (o historicidades) y extender el campo con datos, voces y narrativas, muchas veces soslayadas en la producción de las crónicas o en la construcción de los archivos nacionales (Platt 2015, 48). Las visitas, los procedimientos judiciales y eclesiásticos podrían permitir recuperar el nivel etnográfico, dada la especificidad y detalle de las fuentes no tradicionales (Salles 2008, 13), mediante el empleo de categorías antropológicas para interpretar mejor la información de las crónicas (Medinacelli 2013, 136; Santamaría 1985, 470). Este interés en las fuentes se reiteró en el X CIE,

ya que en algunos trabajos se volvieron a ellas y se incorporaron miradas interétnicas a las visitas imperiales, conexiones e imaginarios globales a los mapas, aspectos subjetivos a los archivos y documentos personales y comunitarios, además de la politicidad de los documentos; así lo proponen en sus capítulos de este volumen Frank Salomon, Ricardo Padrón, Tristan Platt y Joanne Rappaport, entre otros.

¿Una etnohistoria conectada de la fragmentación?

En una economía desigual, de escalas temporales, entre sociedades que provocan dominios estancos en realidades que, en la mayoría de los casos, se encuentran unidas (Hartog [2003] 2007, 13); los llamados a tomar en cuenta el estatus de las narrativas indígenas y sus formas de hacer historia se complejizan aún más si se propone una agenda globalizada. Considerando que el tiempo es fundamental como dimensión en la experiencia del mundo de las sociedades, este elemento cultural determina la agenda de la investigación etnohistórica. Este "presente" de la globalización definido por el tiempo real, la instantaneidad y la búsqueda mundializada de hechos (Hartog [2003] 2007, 17-18), ¿cómo afecta a la etnohistoria?

La propuesta de una "historia conectada" supone un marco explicativo no de un territorio —lo global, lo andino— "como un nivel autónomo de análisis", sino de las conexiones en las que los actores se definen y producen la historia (Bertrand [2013] 2015, 13). La historia conectada "explora de manera cruzada, en la reseña misma de sus interacciones, los registros de entendimiento práctico de los actores" (Bertrand [2013] 2015, 19); en el caso andino, esta definición podría solventar la inexistencia de "una historia [...] genuinamente transnacional sobre todo para la era republicana" (Fisher y Cahill 2008, 10). Una etnohistoria volcada a las conexiones problematizaría las continuidades y relaciones entre las historias nacionales (Fisher y Cahill 2008, 12) e imperiales y las maneras en que las formas vernáculas de hacer historia se conectan con otras definiciones del tiempo, del poder y de la política.

De acuerdo con estas prerrogativas críticas, la etnohistoria andina debe asumir el reto de conectar sus periodizaciones, historicidades, fuentes, comunidades y sujetos en el mundo globalizado e interconectado,

con el fin de romper la dicotomía que ubica a la diferencia cultural y la heterogeneidad en el pasado (Roseberry y O'Brien 1991, 1) o, más bien, en la desconexión territorial que produce áreas geográficas artificialmente autónomas.

¿Nacionalismo en la etnohistoria?

Otro hito epistemológico en la etnohistoria son las relaciones entre este campo y las prácticas políticas (Starn 1994; Lomnitz 2001; Bonfil Batalla [1972] 2019). Adelantamos ya aspectos de los roles públicos de los estudiosos andinos. Estas lecturas, sin embargo, no han prestado suficiente atención a las relaciones entre etnohistoria y la construcción de las naciones andinas, un asunto estudiado en México, desde la antropología y la historia, por Claudio Lomnitz (2001).[3] Queremos argumentar que la etnohistoria andina asumió —en su misma configuración epistemológica— formas regionales de nacionalismo, fundadas en la etnicidad; estas formas divergen de una identidad nacional anclada en los órdenes civiles modernos procedentes, principalmente, de los ideales de la Revolución Francesa que comprenden un ideario ciudadano. Proponemos que la etnohistoria se ancló en el reconocimiento y reposicionamiento de la etnicidad anterior a la constitución moderna de una nación. Anthony Smith (1988) plantea que un nacionalismo étnico, a diferencia del que está sostenido en una concepción civil de nación, tiene la pretensión de identificar y resignificar los antecedentes étnicos de la nación, para la reivindicación de los vínculos sostenidos en la etnicidad (Hoyos de los Ríos 2000, 63); algo similar a lo que otros autores han llamado "patriotismo arqueológico" (Muratorio 1994, 178).

El desarrollo de ese nacionalismo fue concomitante con el impulso de la etnohistoria en los Andes, durante dos momentos: el "descubrimiento" de las culturas ágrafas y la conformación de fronteras en la etnohistoria andina. Sobre el primer momento, cabe destacar que la investigación histórica dio un giro hacia el estudio de los pueblos prehispánicos más allá de lo historiografiado por las fuentes escriturales

[3] Se han dejado de lado las prácticas de la historia y de la antropología en la constitución de las naciones andinas. Nos referimos al papel de las narrativas, mapas, censos y exhibiciones, a la integración y los puentes entre clases y grupos sociales, entre otros mecanismos de creación nacional.

colonizadoras; se puede evidenciar en trabajos como los de John Murra o Franklin Pease acerca de los incas.[4] Este tramo inicial de la disciplina estuvo influenciado por el indigenismo, su repercusión en la arena política de los estados y su contribución al afianzamiento de la identidad nacional. En cuanto al segundo momento, nos referimos a la constatación de que la producción académica de la disciplina se posicionó y expandió en regiones que inicialmente se ubicaron en la periferia debido a la configuración de centros del nacionalismo étnico. En esta agenda podemos ubicar la propuesta inicial de los congresos de etnohistoria realizada por Ana María Lorandi, localizada en Argentina. Políticamente, durante este momento se produjo el retorno a la democracia en muchos países latinoamericanos que habían atravesado por largos períodos de dictaduras, coyuntura convergente con una redimensión pública de la indigenidad y la reemergencia de movimientos revolucionarios locales.

Pueblos originarios y patriotismo nacionalista étnico

La etnohistoria, en su afán de entenderse como una rama del saber independiente de "al menos dos progenitores –antropología e historia– que procrean aquella disciplina de manera furtiva" (Tavárez y Smith 2001, 15), no ha podido desligarse de la pretensión de comprender lo local como una especie de *locus* epistemológico. Entonces, no ha resultado extraño que bajo este nacionalismo étnico, la etnohistoria procure el reconocimiento y la categorización de una espacialidad desde la cual y para la cual se ha ido desarrollando este saber.

El aporte reconocido ha sido la posibilidad de estudiar la historia de los pueblos originarios, más que la oportunidad de entender históricamente a un pueblo dentro de un sistema global. Por ejemplo, Marco Curátola (2012, 72-73) sostiene que la etnohistoria ha contribuido al reconocimiento de las configuraciones socioculturales propias de los pueblos originarios, desde el siglo XVI, un gran acierto. Sin embargo,

[4] En el caso de Mesoamérica se puede nombrar como pioneros a Luis Reyes García, quien comienza a visibilizar –a través de la etnohistoria– la realidad de los pueblos mesoamericanos, o a Paul Kirchhoff, quien da origen a la categoría de Mesoamérica. Otros estudiosos propulsores de la etnohistoria mexicana son Lina Odena Güemes y Pedro Carrasco.

esto ha llevado a un escaso reconocimiento de las conexiones también socioculturales presentes en el dinamismo vital de dichos pueblos.

Así, para el ejercicio de la etnohistoria fue prioritario afianzar las fronteras de lo étnico y lo local. Ana María Lorandi (2012, 30) ya lo advirtió: "lo local y lo global, la configuración y el acontecimiento [...] son los temas que proponemos para discutir, aunque ninguno resulte novedoso en sí mismo". De este modo, el nacionalismo étnico parece haber incluso instrumentalizado a la etnohistoria con el afán de encontrar fundamento en la etnicidad para una pretensión política identitaria, que en Latinoamérica sería lo andino.

Lo andino no se reconoce como un lugar geográfico, tampoco como un pueblo o una cultura; es una nación regional. Aparece como un lugar étnicamente simbólico que constituyó el *locus* epistemológico para la etnohistoria andina. Por eso lo andino no ha sido estudiado sin su paralela configuración, lo no-andino, que implicó también su distinción. Anthony Smith (1988, 51) plantea que un eje en la conformación de la nacionalidad étnica es la asunción de una territorialidad también étnica, cuya concepción está alejada de la demarcación de fronteras geográficas las cuales determinan, políticamente, los límites de una región; más bien se funda en mitos de origen que generan una conciencia étnica de pertenencia y relación con el lugar.

La etnohistoria constituyó a lo andino como un territorio étnico restringido, que favorecía la construcción de identidades nacionales, según considera Luis Millones (1982). Por eso enarboló una especie de patriotismo andino manifestado en la reivindicación de lo indígena. Procuró visibilizar la historia de los pueblos originarios intentando, en parte, mantener lo prístino de su cultura. Debido al trasfondo antropológico de la etnohistoria, procuró contar la historia de los pueblos andinos "como si la conquista española nunca hubiera ocurrido; solo basta echar una mirada a los numerosos trabajos etnohistóricos donde no aparece nadie de origen europeo o africano, mucho menos un miembro de las castas mestizas" (Fisher y Cahill 2008, 10).

Hay, entonces, en la etnohistoria, una agenda política que intenta salvaguardar el patriotismo nacionalista étnico y regional. Por esta razón, cuando algunos investigadores establecen la distinción entre etnohistoria, historia y antropología aseguran que la primera "se ocupa de

la sociedad indígena mediante un maridaje entre paradigmas teóricos y metodológicos de la Antropología y de la Historia" (Lorandi 2012, 21), dando a entender que lo indígena o aborigen se constituye en una especie de fundamento epistemológico de la disciplina.

Hegemonía y geografía en la etnohistoria

Inspirados en la propuesta de Claudio Lomnitz (2001) para México, planteamos que esta suerte de nacionalismo étnico de la etnohistoria estuvo marcada por los ideales decolonizadores y por la intención de visibilizar la historia de los pueblos originarios, sobre todo ágrafos. Sin embargo, ello no significa que haya alcanzado plenamente sus propósitos, más bien parece que favoreció el establecimiento de un nuevo patrón hegemónico. Existen dos consideraciones al respecto.

Primero, siguiendo a Gayatri Spivak (2003) en su teorización sobre lo subalterno, no existe forma en que la reivindicación de lo subalterno se dé desde la intelectualidad, porque participar de ella implica abandonar la periferia e instalarse en el discurso del centro. En el estudio de los pueblos originarios no se ha logrado que la discursividad indígena se incluya en la intelectualidad, sino que la intelectualidad estudie lo indio e indígena. Ante esto, Guillermo Bonfil Batalla ([1972] 2019) reclama que lo indio o indígena ha sido una construcción colonial. Por lo tanto, acercarse a las culturas originarias desde esta categoría incluyó su subalternización; además, el simple hecho de visibilizar sus historias a partir de los cánones de la historiografía cientificista ya es un ejercicio de ventriloquía (Thurner 1997; Guerrero 2010; Platt 2015, 42) y, por lo mismo, de colonización.

En esa misma línea conjeturamos que la etnohistoria, con su pretensión de posicionarse como una disciplina alterna a la historia y a la antropología, comenzó a oponerse a las aproximaciones al pasado normalizadas por el cientificismo occidental, que favorecían a los intereses de construcción de identidad nacional de las sociedades modernas (Nietzsche 2009). Buscó encontrar accesos al pasado desde formas de vida que no se expresaron a través de los medios escriturales conocidos y, por lo tanto, no contaban con fuentes historiográficas regidas por la ciencia histórica. Sin embargo, Michel Foucault (1980, 7) expresó su

sospecha respecto a que cuando historiadores o historiadoras pretenden reproducir el pasado, también tienen que acomodarlo al "lugar desde el cual miran, el momento en el que están, el partido que toman". Los esfuerzos de la etnohistoria, entonces, además de no evadir el propio cientificismo, tomaron "otros" accesos al pasado para promover nuevas formaciones identitarias que, al fin y al cabo, también determinaron una homogenización del pasado. Lo andino se ha constituido como una nueva identidad nacional y, de esta manera, coincide con la presunción de Spivak (2003, 360) de que "todas aquellas nostalgias bien definidas por los orígenes perdidos son sospechosas, especialmente como base para la producción ideológica contrahegemónica".

En una segunda consideración, este acceso hegemónico al pasado, basado en la etnicidad, generó una distribución geográfica del trabajo etnohistórico en la región. Para Raffestin, González Santana y Villagómez Velázquez (2011), apropiarse de la espacialidad implica formar una territorialidad, tomando en cuenta que, en el caso de una nacionalidad étnica, la apropiación simbólica de la territorialidad está amparada en una renovación de lo genealógico; esto conlleva al reconocimiento de centros desde donde la etnicidad se desplegó a través de linajes (Smith 1988). Así, el nacionalismo étnico de la etnohistoria fue configurando, como centro de lo andino, a los lugares donde históricamente se establecieron las grandes culturas, como es el caso del Tahuantinsuyu; por consiguiente, sitios como el Cusco se convirtieron en centros predilectos para las investigaciones históricas y etnohistóricas.

Luego, los estudios etnohistóricos andinos fueron posicionándose en Chile y Argentina. Carlos Chiappe (2017, 1) resalta que los primeros intentos en Chile ocurrieron a finales del siglo XIX, pero la "consolidación de la etnohistoria andina chilena" es tardía, lo cual ocurrió en la década de los 80. Asimismo, en 1989 se produjo lo que etnohistoriadores argentinos llamaron un "hito fundamental para el desarrollo de los estudios andinos: el I Congreso Internacional de Etnohistoria" (Chiappe y Ramos 2018, 10). Resulta interesante que el reconocimiento por parte de Chile y Argentina al ascenso en las investigaciones andinas en Perú ocurriera en períodos posteriores al auge de la etnohistoria en este país, considerado "un centro del andeanismo". Llama nuestra atención que el estudio de lo andino no ha tenido un despliegue sincrónico en todas las geografías sudamericanas,

lo que nos permite inferir, a partir de muchos factores más, que en el andeanismo también se han constituido centros y periferias. Actualmente, a pesar de la ampliación del campo investigativo de la etnohistoria, aún se mantienen en la periferia otros lugares y actores considerados no andinos, como es el caso de los pueblos amazónicos y afrodescendientes.

La etnohistoria andina ha asumido, en consecuencia, el desafío de re-entender el *locus* desde donde despliega sus conocimientos. Por ejemplo, Alejandra Ramos (2018) ha puesto sobre el tapete la necesidad de resignificar lo andino atravesando las fronteras geográficas para concebir una noción más transnacional de esta categoría. Pero, ante esta tensión, anticipamos la pregunta de si es imperativo que la etnohistoria tenga un *locus* definido para su ejercicio, hasta qué punto es posible hacerlo, sobre todo cuando cada vez más se teoriza sobre la cultura desde su indeterminación (Ingold 2015; Wagner 2016). Dado que la definición de lo andino es esquiva, la búsqueda de conceptos ha ido generando nuevas geografías, que presentan esta especie de distinción de un centro y una periferia. Nos preguntamos, por lo mismo, si para hacer etnohistoria en nuestra región, esta tendría que estar sostenida en una epistemología étnicamente nacionalista de lo andino. Hacerlo, ha dificultado determinar si la etnohistoria andina incluye o deja fuera lo amazónico y lo afro, por ejemplo, como también una serie de historias conectadas y categorías conectivas.

Por lo visto, el andeanismo implícito asentado en la etnohistoria andina ha pretendido la reivindicación de lo indígena, lo que ha implicado una especie de configuración de frontera política: centro-periferia. A este hito hemos denominado nacionalismo.

Los congresos internacionales de etnohistoria

En 1989 se organizó en Buenos Aires el I Congreso Internacional de Etnohistoria. A juicio de autores cercanos a los organizadores, sus contenidos estuvieron, en gran parte, definidos por la relevancia que había cobrado el concepto de estrategia en la sociología, gracias entre otros a Pierre Bourdieu (Ramos y Chiappe 2018, 96-97). Por lo tanto, las discusiones se centraron en el alcance de las estrategias políticas y en

los procesos de reproducción social que históricamente se habían producido en los Andes y sus bordes. La organización se dio por temáticas: rebeliones, estrategias de supervivencia, simbolismo y sincretismo religioso; y por marcos espaciales: pasado y presente de las relaciones interétnicas en el Gran Chaco, Brasil central y Amazonía; y sociedad indígena y relaciones fronterizas en el área meridional de Argentina y Chile (siglos XVI-XIX). Sin embargo, en el lenguaje de la gestión del evento se impusieron las fronteras nacionales como recorte en la clasificación de las ponencias. También se organizó una sesión de comunicaciones que se armó, en su mayoría, con ponencias que no encajaban en el marco andino de los simposios principales (Ramos y Chiappe 2018, 51, 61-62). Los temas de rebeliones y de fronteras concitaron un gran interés, un poco más de la mitad de las comunicaciones se dio en torno a estos asuntos (tabla 1.1).

Después de casi 30 años de haberse iniciado la propuesta académica de los congresos internacionales de etnohistoria, se organizó en Quito el X CIE, bajo el lema de "Miradas renovadas y conectadas"; tuvo el propósito de expandir los debates en la etnohistoria hacia conexiones geográficas, de imaginarios y prácticas. Con ello, asuntos relativos a la hibridación y al mestizaje, a los agentes e intermediarios locales y globales, entre otros, adquirieron especial relevancia. No buscó un cambio paradigmático en este campo que implicara la configuración de una epistemología distinta, aunque sí invitó a investigadores e investigadoras a proponer nuevos caminos exploratorios. Esto se planteó con el fin de superar algunos de los nudos críticos y limitaciones descritas en los hitos del ejercicio de la etnohistoria andina mencionados en esta introducción, así como una vuelta crítica a las fuentes y al mismo quehacer de la etnohistoria. Se les animó a transgredir las ideas de localización en el estudio etnohistórico de los pueblos originarios, para dar paso a una identificación de las redes en las que coexistieron con otros pueblos, como proponen William Roseberry y Jay O'Brien (1991).

La convocatoria para presentar comunicaciones se ordenó en ejes temáticos sumamente amplios (tabla 1.2) y varias de ellas han sido propuestas como capítulos en este volumen. En la dinámica de este evento pudimos evidenciar la acuciosidad con la que algunos investigadores están procurando explorar innovadoras conexiones culturales y muchos

Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989

Simposios	Temas	Territorios	Número de ponencias
Rebeliones	Caciques y agentes mediadores; relaciones interétnicas desde las dimensiones demográficas y migratorias; los *queros*; problemáticas territoriales (litigios, desnaturalizaciones); identidad y mestizaje (etnogénesis) y articulación etnohistoria-arqueología	Centro-sur andino, noroeste argentino, periferia amazónica, chaqueña y del Pacífico. Audiencia de Quito, el norte de Chile, el sur de Perú, el Tucumán colonial, tierras altas y bajas de Bolivia	29
Sociedad indígena y relaciones fronterizas en el área meridional de Argentina y Chile (siglos XVI-XIX)	Fronteras, territorialidad, liderazgos y conflicto, relaciones interétnicas, indígenas, criollos y españoles, vinculación Estado-indígenas	Pampa, Patagonia, Cuyo y Araucanía	17
Estrategias de supervivencia		Andes; Amazonía	11
Simbolismo y sincretismo religioso	Simbolismo, calendario, divinidades y extirpación de idolatrías; Colonia temprana	Netamente andino. Perú, Bolivia y noroeste argentino	9
Pasado y presente de las relaciones interétnicas en el Gran Chaco, Brasil central y Amazonía	Resistencia; organización política indígena, chamanismo	Chaco; Brasil y Amazonía	5
Comunicaciones en temas varios, distintos a los de cada simposio			19
Total de comunicaciones			90

Fuente: Ramos y Chiappe (2018, 181-189).

apuestan por la renovación del ejercicio etnohistórico. Es notable, por ejemplo, el interés en vínculos históricos transatlánticos e inter-mares, en otras geografías y fronteras, así como el uso de redes conceptuales conectivas y de la visualidad.

Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018

Ejes	Temas	Número de ponencias
Actualidad de la etnohistoria: miradas conectadas y renovadas	Reescritura de las historias nacionales; renovaciones en el saber etnohistórico; crónicas y apropiaciones; nuevos enfoques multidisciplinarios sobre fuentes tradicionales; miradas renovadas y conectadas; relaciones entre antropología, historia y etnohistoria. Conferencias magistrales; intervención de líderes indígenas	46
Religión, religiosidad y política	Conversión, subjetividades; chamanismo; misioneros	30
Imperios y señoríos	Relación entre gobierno imperial y señoríos; relaciones interétnicas; agentes mediadores e instancias judiciales	26
Etnohistoria y arqueología	Redes marítimas y viales; prácticas educativas y de identidad arqueológica; arqueología y paisaje	21
Nación y estado	Grupeidad; resistencia; fronteras estatales y definición del estado; diversidad cultural	20
Visualidad, arte y cultura popular	Manifestaciones culturales e historia; visualidad y memoria; sensorialidad en la representación histórica	20
Ciudad, poder y población	Relaciones de trabajo, conflicto, violencia, espacios, redes y agentes en las ciudades imperiales	16
Lenguaje, sociedad e interculturalidad	Relaciones entre mito e historia; imaginarios e ideologías; control de sociedades indígenas	15
Memoria, patrimonio y conflicto	Violencia política; memoria y arte; memoria, género y etnicidad	13
Género, raza y clase	Causas jurídicas y violencia de género; identidades étnicas; identidad y vida cotidiana	7
Total de comunicaciones		214

Fuente: FLACSO Ecuador y UASB Ecuador (2018, 32-53).

El eje llamado *Actualidad en la etnohistoria: miradas renovadas y conectadas* acaparó la atención, lo que sugiere que existe un buen ánimo para intentar renovaciones en la investigación etnohistórica. Las innovaciones postuladas apuestan por una exploración de nuevas metodologías; un número relevante de ponencias reportó hallazgos de nuevas fuentes y agenció un uso distinto de las clásicas; además hubo intentos de realizar comparaciones inusuales entre fuentes. En otra alta proporción de comunicaciones se procuró entrar en el ámbito de la etnohistoria pública y política. Un alentador grupo de participantes exploró la posibilidad de etnohistoriar a partir de otras historicidades y ontologías. Sin embargo, se reconoce que aún es limitado el esfuerzo por establecer promisorias rutas de conexiones. Los vínculos reconocidos en esta dimensión se dieron principalmente entre sujetos y sus escenarios sociales amplios. Otros ponentes estuvieron interesados en resaltar las conexiones territoriales, lo que rompió con la localidad como entorno privilegiado y único en la vida de los pueblos; o bien estuvieron tras las pistas de cómo los registros culturales no son exclusivos de un pueblo, sino que evidencian la conexión de civilizaciones diversas. También hubo respuestas al desafío de etnografiar las conexiones entre las culturas de los pueblos originarios y la llamada cultura occidental, lo cual encaró la crítica hecha por John Fisher y David Cahill (2008), entre otros autores. Actualmente, la etnohistoria procura reconfigurar la historia contraviniendo los cuidados que la antropología tuvo al tratar de proteger lo impoluto de las culturas originarias y también rompiendo el monopolio de la historia en torno de la "cultura occidental" y la fabricación de una historia universal. Este esfuerzo notorio en el ejercicio reportado de la etnohistoria latinoamericana intenta ir más allá del esencialismo y nacionalismo étnico para enriquecer las búsquedas en espacios que traspasen lo andino o mesoamericano y que, incluso, permitan una reconceptualización de estas categorías.

En el eje *Actualidad de la etnohistoria* se estimuló a rebasar las metodologías de ventriloquía, dejar que los pueblos cuenten su historia en sus propias lenguas con la intención de poner en la mesa de la intelectualidad sus narrativas concebidas desde ontologías distintas a la occidental. El congreso contó con un conversatorio de intelectuales indígenas, además de la presentación de una mesa de ponencias en lengua quichua.

También se expusieron relatos de pueblos originarios de la Amazonía, que parten de cosmologías animistas y que conectan mitos con historias. En este afán, se alentó la búsqueda de nuevas y distintas fuentes, para lo cual fue redimensionado el aporte de la arqueología al ejercicio etnohistórico, una dinámica presente desde sus pasos iniciales. Un momento clave del congreso fue el de la mesa sobre antropología, historia y etnohistoria; más allá de ahondar en las discusiones sobre disimilitudes en estas disciplinas, se procuró entenderlas desde una indivisión de las mismas y su trascendencia en la búsqueda de significados a partir de múltiples voces, para así reconocer desde el presente los numerosos accesos al pasado. El X CIE contempló que la etnohistoria también se presenta como una vía para la visibilización de otras discursividades, desde sus propias articulaciones. Existe aún una deuda histórica de las ciencias sociales; estas deben siempre advertir que "los pueblos indígenas se están convirtiendo en sus propios imagineros" (Muratorio 1994, 177).

Igual que en el pasado, *Religión, religiosidad y política* fue otro eje que llamó la atención de los etnohistoriadores, evidenciando que existe actualmente un esfuerzo por reconocer el rol fundamental de la religión en la configuración de las subjetividades, de la sociedad, sus estructuras y relaciones de poder. Este rol está presente, además, en cómo los pueblos fueron imaginándose simbólicamente en las conexiones que iban articulando entre la religiosidad cristiana dominante y las religiosidades locales. También hubo interés en entender cómo, desde la religiosidad popular, se pudieron concebir formas de resistencia. Otros ejes como *Imperios y señoríos* y *Nación y estado* tuvieron una nutrida convocatoria, recordándonos que lo político es constitutivo de las identidades imperiales y nacionales, y la relevancia de los intermediarios culturales en estos procesos. Llamó nuestra atención que un eje como *Visualidad, arte y cultura popular* tuviera una respuesta favorable, porque exhibe los giros contemporáneos del trabajo etnohistórico, en cuanto a instalarse en ámbitos como el de la importancia de las sensibilidades en la experiencia histórica de los pueblos y el posicionamiento de lo artístico y visual como fuentes históricas.

De los hitos a las conexiones y renovaciones de la etnohistoria

Según hemos argumentado, el esencialismo cultural, el temporal y el nacionalismo étnico han sido algunos de los hitos epistemológicos de la etnohistoria latinoamericana, particularmente la andina. Estos continúan permeando el hacer de esta disciplina, mientras se abren nuevas y enriquecidas rutas para entender la historia de la diversidad cultural. El presente volumen muestra antiguas y nuevas tendencias en el campo y lo hace sobre todo desde los márgenes septentrionales de los Andes. La mayoría de sus capítulos remiten a este lugar de enunciación y otros lo hacen desde las fronteras entre los Andes y las tierras bajas. Mientras tanto, los Andes centrales han perdido presencia en la participación en los congresos internacionales de etnohistoria. Y, con especial interés, se ha abierto una reflexión sobre las Indias, como una manera de pensar las conexiones globales a inicios de la expansión imperial española.

La dinámica misma del ejercicio académico está impulsando a investigadores e investigadoras a que deconstruyan los hitos antes descritos y apuesten por miradas más conectadas y renovadas en la práctica etnohistórica contemporánea, desde los Andes. La expectativa sobre nuevos horizontes en el campo de la etnohistoria andina, reafirmada en el X CIE, impulsó la publicación de este libro que compila las conferencias magistrales pronunciadas y algunas ponencias presentadas durante el congreso.[5] Estos trabajos están organizados en siete secciones, en las que se establecen algunos lineamientos de la renovación del campo.

La primera sección, "Archivos y conexiones etnohistóricas", hace referencia a diversos tiempos y territorios, así como a prácticas e imaginarios como objetos de una etnohistoria conectada, junto con un esfuerzo por reflexionar y potenciar las fuentes documentales. Las conexiones que se destacan en esta sección son epistemológicas, ya que algunos trabajos abordan procesos de investigación realizados en el siglo XX. Quienes investigan, tanto académicos como no académicos, colaboran en la producción de conocimiento histórico y político del presente; son

[5] Con el propósito de preparar este volumen se llamó a un concurso entre quienes participaron en el X CIE, para que presentaran capítulos que debían estar articulados entre sí en un eje o sección.

representacionales, ya que se logra mirar en las fuentes una síntesis o "mestizaje" entre posturas cosmopolitas y americanistas de los cronistas; y son geopolíticas, ya que, al analizar los mapas producidos durante las épocas tempranas de la exploración marítima, se pueden sondear supuestos ideológicos sobre la división del mundo y las formas en las que se lo conoció y dominó.

Joanne Rappaport, en "Cómo leer el archivo de Orlando Fals-Borda: las huellas de la investigación-acción", se interesa por el siglo XX y concibe esta documentación como un archivo activista, atravesado por varias capas contextuales. Constata que en este archivo hay un solapamiento entre investigación, acción, religión y activismo, que se puede observar en los procesos de recuperación de territorios en el Caribe colombiano y en la formación de las personas que llevaron a cabo esta tarea. Se contrapone el concepto de repertorio de acciones políticas al de archivo, para dar equilibrio a la memoria de las luchas sociales que existe de forma fragmentada en el archivo de Fals-Borda (entrevistas, materiales escritos, historias gráficas).

Tristan Platt, en "La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia", realiza una etnografía de un archivo indígena que da cuenta de la historia política del norte de Potosí en el siglo XX. Su narrativa intenta sortear la imaginación de intermediarios de los discursos del poder, para recuperar etnográficamente la memoria social en el archivo. En su análisis atiende a las estrategias políticas de algunos curacas encargados de recaudar el tributo, uno de los cuales elabora el archivo analizado. Resultan intrigantes y abiertos a interpretación los deseos de un curaca analfabeto de hacer este repositorio con el apoyo de un escribano, quien debía traducir los textos orales y documentales entre el español y el quechua y, al mismo tiempo, escriturarlos.

En el siguiente capítulo se estudia una crónica del norte de los Andes, que registra hechos y fechas, lealtades políticas y personajes en las tirantes relaciones entre el incanato y los señores territoriales durante la convulsiva llegada de los conquistadores españoles. Frank Salomon analiza, en "Gaspar Nipati y otras fuentes orales andinas en el Libro II de las *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú* de Fernando

de Montesinos (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito", cómo se conectan hechos quiteños, costeros y amazónicos, todos subsumidos en formas cuzqueñas, aunque de manera inorgánica. Lo interesante de este texto es que se enfoca en las fronteras meridionales del incanato y en las conexiones entre distintos pueblos, así como en la ampliación de lo andino hacia las tierras bajas.

En el último capítulo de esta sección, Ricardo Padrón aborda el discurso etnográfico de la temprana modernidad, en uno de los puntos de contacto entre las culturas científicas de Europa y China; incluye los mapas y las interpretaciones políticas, sociales y antropológicas que se construyen en torno a ellos. En "América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI" se expone la disputa entre la continuidad amerasiática de los nuevos territorios, no solo como imaginación sino como alegato para discutir sobre las fronteras imperiales y los espacios de influencia. Recupera la tradición de los estudios comparativos, bajo una renovada mirada global de la modernidad temprana que le permite establecer conexiones geográficas, políticas y culturales.

En la segunda sección, "Paisaje étnico e imperio ibérico", se examinan las conexiones culturales de diversos agentes; se desarrollan categorías conectivas como paisaje étnico, mitos vivos e intermediarios culturales, y se pone por delante el constante mestizaje de la experiencia humana. En el texto de Lorena Gouvêa de Araújo, "Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí, Chawpiñamca y Cavillaca", se muestra cómo las cosmovisiones andinas se entretejen con diversas experiencias históricas, pues los mitos primordiales requieren ser constantemente actualizados y con ello adquieren un carácter vivo de mestizaje cultural. Se subraya la relevancia de las fuentes al repensar los manuscritos de Huarochirí. La autora, además de reiterar que existe una noción cíclica del tiempo y de las plausibles relaciones de los mitos con la historia vivida, insinúa la existencia de mujeres poderosas en las sociedades originarias andinas; ellas habrían detenido la expansión del modelo cultural ibérico cristiano, que considera al mito como fábula y fantasía en contraposición al relato histórico lineal.

Asimismo, se explora el paisaje étnico en el imperio ibérico temprano con el traslado de curacas a las cortes de Madrid. La noción de paisaje étnico introduce los imaginarios de los actores como espacios del mestizaje cultural. Justamente, Hugo Burgos, en el capítulo "La nobleza

aborigen de Quito aborda España. Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630", narra las oportunidades de los curacas en su viaje a Madrid, y constata que la administración imperial preguntó o se vio impelida a consultar a las poblaciones locales sobre su gobierno y trato, así como acerca de su papel en el nuevo escenario imperial. Los imaginarios de estos curacas son culturalmente mestizos y sus propósitos son persuadir sobre un nuevo compromiso de gobierno. Muestra a caciques hombres y mujeres, de tierras altas y de tierras bajas, que se miran a sí mismos como sujetos modernos peculiares del imperio ibérico.

María del Pilar Monroy escribe el último capítulo de la sección, "Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino como un espacio de construcción de la otredad (1650-1750)". Estas cofradías mestizas aparecen como otro escenario de convivencia y mestizaje intercultural que establece una suerte de "pacto de convivencia" a través de la formación de una imagen del otro, lo que posibilita la creación de un orden corporativo. Son escenarios de creación y justificación de la alteridad. En este juego, el clero regular se muestra como un mediador cultural significativo al unir jerárquicamente las diversidades enmarcadas por el dios cristiano y tejidas por la Corona ibérica. Estos ambientes eran espacios de construcción, pero también de socialización del orden colonial jerarquizado.

En la sección "Justicia y gobierno imperial en Nueva Granada y Quito" se exponen algunas investigaciones sobre las relaciones que esas instancias establecieron con los gobernados en lugares marginales del imperio durante las reformas del siglo XVIII. Se revela la agencia de actores variados en la construcción del gobierno y se mira, desde los márgenes, el centro de la administración imperial. Estos vínculos están mediados por agentes y funcionarios que operan los tribunales de justicia, administran a las poblaciones locales y resguardan fronteras. Se observa cómo la justicia tiene una dimensión política, de deliberación sobre algunas características del gobierno; permite canalizar el disenso y los conflictos, y registrar las maneras de administrar a las poblaciones indígenas. Como las resoluciones de los tribunales no siempre son acatadas, se crea un espacio para mantener las controversias, pero también la autonomía respecto a las decisiones de las instituciones de la Corona. De manera particular, los lugares marginales estudiados en estos capítulos ponen por delante otras culturas políticas que hacen uso de la

deslocalización, la creación de formas de reciprocidad caritativas que no tienen un origen prehispánico, las tensiones provocadas por el gobierno femenino, entre otros aspectos.

Paula Daza, en "Las cacicas de la Audiencia de Quito ante los tribunales de justicia, siglo XVIII", explora la vida de cacicas quichuas, personajes olvidados en los estudios del entramado político de las villas quiteñas. Muestra su agencia y capacidad políticas en las cortes de justicia, a través de sus cuestionamientos a las autoridades imperiales y a las comunidades por el mantenimiento de privilegios masculinos. En el texto "Un pacto tributario caritativo: las respuestas de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII", Héctor Cuevas estudia las capacidades de adaptación que tuvieron los indios de esta región marginal frente al contexto de reformas. Se evidencia cómo desde los viejos repertorios políticos y a partir de antiguos pleitos judiciales, se explicitan innovaciones en las que se consideran sus privilegios en la relación que mantienen con la Corona española y con los demás agentes de dicha región. La justicia se trasforma, así, en un reservorio de la memoria política.

En el último capítulo de esta sección, "'La provincia del exilio y el destierro'. Respuestas a las decisiones de justicia española en el Darién, 1782-1810", Daniela Vásquez analiza una región de frontera del imperio, donde se intersecta el interés de la Corona por el control de las poblaciones indígenas cunas sometidas y no sometidas; su defensa de las fronteras de cara a otras potencias europeas; sus formas de castigo a los insurgentes cunas y su afán de mejoramiento económico. Se muestra que las resoluciones judiciales auspician, en esta frontera, un espacio de autonomía indígena.

En la sección "Orden urbano y alteridad" se exponen las conexiones y flujos de una población culturalmente diversa en las ciudades de Santafé de Bogotá y Quito, durante el período imperial español, describiéndolas como ámbitos interétnicos en constante movimiento. Su contenido se opone a las miradas esencialistas que, desde las crónicas más antiguas, buscaron reconocer escenarios compartimentados de indígenas y españoles o blancos. Se reconoce que la urbe fue un entorno complejo y disputado, donde los indígenas desplegaron sus capacidades

de agencia para insertarse en la vida laboral, en los intercambios comerciales y en la propia ciudad. En esta sección, autores y autoras exponen, con insistencia, la necesidad de subvertir los esencialismos culturales que han inducido la investigación de la época colonial. Se demuestra que una historia conectada de los flujos permite un acceso al pasado que va más allá de la búsqueda de raíces identitarias, a fin de reponer, en cambio, el lazo social. Para la argumentación de la noción de flujo, común en los capítulos de esta sección, autores y autoras puntualizan algunas conexiones; se destaca la de esferas sociales, analizadas a partir de la interdependencia en la actividad socioeconómica urbana que hubo entre poblaciones indígenas y españolas, también entre actores de distintos grupos etarios; particularmente, hay una visualización de las interrelaciones sociales en las que estaban involucradas las mujeres. Además, se resalta la conexión entre lugares, que no son entendidos como espacios geográficos sino como ámbitos con configuraciones simbólicas propias y en constante intercambio. Desde esta perspectiva se examinan los lugares urbanos para el desempeño laboral y el comercio, los de residencia de indígenas y de españoles, no considerados como espacios intocados; también se observa lo urbano y lo rural. Para este propósito, usan fuentes como documentos judiciales, que dan cuenta de litigios, transacciones y procesos; asimismo, trabajan con registros municipales sobre la distribución de las poblaciones urbanas, y con memorias orales, que se las reinterpreta con la particularidad de que muestran detalles inadvertidos en los accesos anteriores a estos archivos.

Mauricio Gómez, en el capítulo titulado "El trabajo indígena en la república de españoles: del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII", expone conexiones y flujos para argumentar que el desempeño laboral, en la vida cotidiana del espacio urbano, permitió a niños, hombres y mujeres indígenas subvertir las distancias socioculturales con la población española. Explica que la labor de las mujeres estaba limitada al trabajo doméstico, pero, aun así, algunas alcanzaban un desempeño autónomo en la ciudad. La niñez, también restringida a la labor en casa, tenía la opción de moverse hacia un oficio artesanal, propio de los hombres indígenas.

Carlos Ciriza-Mendívil, en "Quito: ciudad de 'españoles e indios', siglo XVII", aborda la coexistencia multiétnica en esta ciudad.

La población indígena no solo formaba parte de la configuración urbana, sino que transformaba este espacio. El autor argumenta que no es posible concebir a esta urbe como una doble república, idea inicial de los procesos de administración imperial. Su organización política incluyó a los *yndios* en la representación urbana. Un especial interés tiene la reinterpretación que hace el autor de documentos que trazan el control de la población por parte de la autoridad española, aunque en ese afán también se constituyeron en testimonio de la innegable presencia indígena activa en la ciudad de Quito.

Mireya Salgado y Eduardo Kingman hacen evidentes las conexiones entre las poblaciones indígenas e hispanas, así como el intercambio comercial y cultural entre el campo y la ciudad, en el capítulo titulado "Comercio y abasto en la economía popular de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XX". Establecen que el espacio urbano se caracterizaba por una movilidad constante que llevó a configurar una sociedad barroca. Señalan que no hubo economías separadas, la indígena y la española, sino que todo funcionaba en un flujo dinámico urbano, incluso cuando las reformas borbónicas impusieron un nuevo orden de control policial.

Los capítulos comprendidos en la sección "Conexiones fronterizas en tierras bajas" nos adentran en las difusas fronteras establecidas entre los Andes y esas tierras en la época republicana. Particularmente se estudian las conexiones y roles que tuvieron las congregaciones y misiones católicas en Colombia y Brasil durante los siglos XIX y XX. Se subraya su incidencia en la formación del estado, en el disciplinamiento y experimentación con la población nativa y en la legibilidad de la vida social del entorno. Se contraponen fuentes escrituradas con la memoria, a través de narrativas e imaginarios indígenas, y se complementa la acción misionera con las estrategias e intereses de actores sociales y económicos nacionales y locales.

En el capítulo "El territorio del Caquetá y la formación del estado en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874", Camilo Mongua aborda la formación de la entidad estatal en el espacio conformado por las difusas fronteras establecidas por los países andinos que disputaron la Amazonía durante la segunda mitad del siglo XIX en el eje Putumayo-Aguarico. Se enfoca en la formación del estado colombiano

–que combina el establecimiento de instituciones y jurisdicciones especiales oficiales–, así como de una incipiente burocracia con funciones estatales delegadas a las misiones religiosas. Se revela que la pugna por el territorio estuvo acompañada de la disputa por las poblaciones indígenas y que las misiones católicas, además de instituir reducciones y evangelizar a los pueblos nativos, forjaron alianzas y dieron protección en beneficio de los intereses nacionales colombianos.

Misael Kuan Bahamón describe las rutinas y ritos de un orfanato administrado por los capuchinos en "Cotidianidad y ritual en el orfelinato de San Antonio en La Guajira, 1933-1935". Muestra el disciplinamiento de los recluidos, lo mira como una forma de estatización delegada a misiones religiosas; discute las maneras en que los religiosos proyectan la incorporación del indígena en la vida económica y social de la nación.

En el capítulo "Catequesis, civilización y la transformación de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX", Marta Amoroso analiza la labor misionera en la administración de poblaciones indígenas en Brasil durante esa época. Establece conexiones entre el imperio portugués, el Vaticano, –como proveedor de especialistas y científicos religiosos– y las poblaciones nativas. Las misiones proveían la legibilidad necesaria para reducir y civilizar a los indígenas. Los asentamientos creados con este propósito fueron concebidos como espacios institucionalizados de mestizaje, y discutidos científicamente como laboratorios de eugenesia y disciplinamiento cristiano y laboral.

En el último capítulo de esta sección, "Memorias del pueblo siona sobre el período extractivo en el Alto Putumayo", Esther Jean Langdon aborda la memoria de este pueblo indígena de cara al extractivismo amazónico, contraponiéndola a los documentos escritos. La recuperación de esta memoria se acerca al punto de vista nativo, revela que el imaginario indígena enlaza un entorno multidimensional y de convivencia entre lo humano y no humano. Eventos tales como enfermedades, guerras tribales o la llegada de comerciantes son hitos en sus narrativas, en las que se consideran a sí mismos protagonistas en un universo múltiple, habitado por humanos y no humanos.

En la sección "Conversión religiosa, rituales y subjetividades" se plantea una renovación en el abordaje antropológico e histórico de los procesos colonizadores-evangelizadores del cristianismo entre

los pueblos amerindios, considerando más bien una coexistencia de configuraciones simbólicas que implica una interapropiación cultural. Mediante esta categoría conectiva se reconoce la captación que el cristianismo evangelizador hizo de los símbolos de las religiosidades originarias, con un propósito proselitista. También examina el uso de los símbolos cristianos por parte de las culturas dominadas, con el fin de vincularlos con sus propias divinidades. Se establece, de esta manera, una crítica intrínseca a la noción de sincretismo y se contemplan conexiones entre sujetos, instituciones, ritualidades e incluso ontologías, con una especial referencia a los intermediarios culturales de estos procesos.

Los capítulos de esta sección tienen en común abordar lo religioso como un hecho social complejo y dinámico. La práctica religiosa es un ámbito de continuidades y discontinuidades, de asimilaciones y transformaciones; así como ha sido un instrumento para la subyugación de pueblos, también es un campo de resistencia. Desde este sustrato, autoras y autores sugieren una crítica al hacer etnohistórico que ha observado a la religión desde esencialismos culturales y que, además, se ha enraizado en los Andes, lo cual ha generado una falta de historización. Proponen, entonces, una conexión entre religión, política, geografía e incluso ontologías, para comprender la sociedad como un amplio entramado de relaciones.

En el capítulo titulado "Intermediarios culturales, doctrina y lengua quechua en Cochabamba, siglo XIX", Fernando Garcés y Alber Quispe abordan las renovaciones y conexiones a través de una exposición de la vida y obra del religioso católico Manuel María Montaño. En medio de las transiciones de la sociedad cochabambina hacia la vida republicana, Montaño tuvo el afán de seguir con los procesos de adoctrinamiento católico en las poblaciones que, poco a poco, quedaban sin el control de las órdenes católicas europeas. Con ese fin escribió, en un incipiente quechua cochabambino, un manual de doctrina y un compendio en el que compara la gramática quechua con la latina. La obra de Montaño no solo es un testimonio histórico lingüístico que conecta los Andes con el mundo europeo cristiano, sino que también expone las pretensiones de la evangelización cristiana en la temprana república a través del uso del quechua, lo que implicó que las culturas quechuahablantes se apropiaran recreativamente de la simbología cristiana para expresar

sus religiosidades originarias. Además, estos documentos dan cuenta de la fe pastoral del religioso.

Alexandra Martínez revisa la pervivencia histórica de la religiosidad originaria andina en "Rituales andinos y católicos en las fiestas del Señor del Árbol", una celebración identificada como católica. Fundamenta su argumento en un minucioso trabajo etnográfico. La conmemoración del Señor del Árbol revela la memoria de un pueblo que ha considerado al *kishwar* un árbol sagrado desde el tiempo incaico. El catolicismo pretendió fabricar una relación entre el árbol, reconocido como una *huaca*, y Cristo como una estrategia de conversión que garantizara la evangelización. Sin embargo, la ritualidad anual contemporánea evidencia que existe una imbricación en la que más bien hay una continuidad de las creencias andinas y una concomitante resistencia a la cosmovisión católica, con lo cual sugiere una crítica a la noción de sincretismo.

En "A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía", Julián García Labrador postula que la evangelización de los tukanos, pueblo originario de Maynas, se produjo, inicialmente, a través de las reducciones jesuíticas. Pero a mediados del siglo XX, el protestantismo evangélico llegó a la Amazonía y tuvo el propósito de convertir a su fe a esta misma población. El autor argumenta que las conexiones ontológicas entre la cosmología iconofóbica amazónica y la iconoclasia de la fe evangélica podrían explicar una mayor sintonía y aproximación sociocultural que la pretendida por el catolicismo.

La última sección de este volumen, "Objetos y escritura", pone a consideración los objetos como formas de comunicación e indexación visual de la vida social y política de las poblaciones. Al mismo tiempo, el seguimiento de los objetos permite identificar sus espacios de producción y consumo, así como sus estrategias políticas. Los objetos se visualizan como zonas de conflicto y creación interculturales de la decolonialidad. La escritura, en tanto objeto comunicacional peculiar, abre el espacio al llamado político y a la creación y resignificación de instituciones y de los propios objetos. En esta sección se desarrolla el concepto conectivo de proyecto visual colonial, para dar cuenta de las conexiones de los objetos con las políticas visuales del imperio español, al tiempo que se las cuestiona y se abre la imaginación a utopías decoloniales.

En “La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas”, Felipe Vargas se aproxima a la chicha de maíz (*aqha*) como una bebida con usos y significaciones religiosas, sociales, económicas y políticas. A partir de crónicas cusqueñas se abordan las características de este producto durante el Tawantinsuyu y su circulación como un símbolo organizador de distintas esferas en el incanato. La chicha, según estas descripciones, permite el acceso de las mujeres a las varias esferas de su producción, como fabricantes y partícipes de algunos rituales del incanato.

Manuel Lizárraga en “El arte de los queros y las pinturas murales en las «iglesias de indios» en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII” analiza el arte indígena representado en los queros y en sus iglesias. A partir del concepto de proyecto visual colonial, el autor observa la disputa con la visualidad prehispánica. Seguir las imágenes de los queros en las iglesias de indios permite revelar cómo los objetos y las imágenes fueron una suerte de zonas de los conflictos interculturales de la conquista y cómo se mantuvo una visualidad y memoria prehispánicas que confrontaron al proyecto visual colonial.

Formas de interculturalidad y de discusión son profundizadas en el Proyecto Waka, donde creadores visuales de múltiples raigambres étnicas reaniman la complejidad de la *waka*. María Fernanda Troya, en su capítulo “Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador”, describe el montaje de este esfuerzo, cuyos resultados fueron expuestos durante el X CIE. En este capítulo se describe el proceso de reflexión sobre las *waka*s como objetos/conceptos propios de la religiosidad andina, acompañado de imágenes que profundizan en la textura etnográfica de la exposición. Libros, escritura, sonidos y luchas de los pueblos originarios se encuentran cobijados por una maleable noción de la espiritualidad de la *waka*. Se trata de un esfuerzo por tender puentes entre arte, antropología y etnohistoria, entre el presente y el pasado, para posicionarlos como un momento de creación de utopías decoloniales. Se abre, así, una conexión temporal intrigante que ha sido apreciada en los estudios andinos: un pasado que alimenta el futuro promisorio.

La etnohistoria se observa a sí misma como un saber de renovaciones constantes, lo que nos invita también a repensar la vida más allá de los esencialismos. Esta es la intensión última de este libro.

Referencias

Álvarez, Aurelio, José Cerdá, Silvia Álvarez, Carmen Fauría y Jorge Marcos.1995. *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa: arqueología, etnohistoria, antropología sociocultural*. Quito: Abya-Yala.

Arana Bustamante, Luis. 2005. "Antropología e historia en los Andes. A propósito de la Introducción a la antropología histórica de Pier P. Viazzo". *Investigaciones Sociales* 9 (15): 477-500. doi.org/10.15381/is.v9i15.7010

Ávila, Javier. 2000. "Entre archivos y trabajo de campo: la Etnohistoria en el Perú". En *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*, compilado por Carlos Iván Degregori, 180-203. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad del Pacífico.

Benjamin, Walter. 2008. *Sobre el concepto de historia*. Madrid: Abada.

Bertrand, Romain. (2013) 2015. "Historia global, historias conectadas: ¿un giro historiográfico?". *Prohistoria*, 24: 3-20. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=380144016001

Bonfil Batalla, Guillermo. (1972) 2019. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Plural* 2 (3): 15-37.

Chaves, Kelly. 2008. "Ethnography: From Inception to Postmodernism and Beyond". *The Historian* 70 (3): 486-513. doi.org/10.1111/j.1540-6563.2008.00220.x

Chiappe, Carlos. 2017. "Pioneros de la etnohistoria en Chile". *Cuadernos de Historia*, 47: 113-140. https://bit.ly/2Voaxsd

Chiappe, Carlos, y Alejandro Ramos. 2018. "Ana María Lorandi y el primer Congreso Internacional de Etnohistoria". *Diálogo Andino*, 5: 9-15. doi.org/10.4067/S0719-26812018000200009

Curátola, Marco. 2012. "Los cinco sentidos de la etnohistoria". *Memoria Americana* 20 (1): 35-181. https://bit.ly/2YASj8Z

Duviols, Pierre. 1977. *La destrucción de las religiones andinas*. México D.F.: UNAM.

Escobar, Arturo, y Gustavo Lins Ribeiro. 2006. "World Anthropologies: Disciplinary Transformations within the Systems of Power". En *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within the Systems of Power*, editado por Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro, 1-25. Nueva York: Berg.

Espinosa Soriano, Waldemar. (1973) 1986. *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad señorial y política de los curacazgos andinos*. Lima: Retablo de Papel.

Fabian, Johannes. (1983) 2014. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Fisher, John, y David Cahill. 2008. "Introducción: de la Etnohistoria a la Historia en los Andes". En *De la Etnohistoria a la Historia*, editado por John Fisher y David Cahill, 9-12. Quito: Abya-Yala.

FLACSO Ecuador (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador), y UASB Ecuador (Universidad Andina Simón Bolívar). 2018. *X Congreso Internacional de Etnohistoria. Miradas renovadas y conectadas.* Programa. Quito: FLACSO Ecuador.

Flores Galindo, Alberto. 1986. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes.* La Habana: Casa de las Américas.

Foucault, Michel. 1980. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Gruzinski, Serge. 2006. "Mundialización, globalización y mestizajes en la Monarquía católica". En *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, coordinado por Antonio Feroz Carrasco y Roger Chartier, 213-237. Madrid: Marciel Pons.

Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquía, y transescritura*. Quito: FLACSO Ecuador / Instituto de Estudios Peruanos.

Hartog, Francois. (2003) 2007. *Regímenes de historicidad: Presentismos y experiencias del tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

Hoyos de los Ríos, Olga. 2000. "Identidad nacional: algunas consideraciones de los aspectos implicados en su construcción psicológica". *Psicología desde el Caribe*, 5: 56-95. https://bit.ly/2CJNd1H

Ingold, Tim. 2015. "Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía". *Etnografías Contemporáneas* 2 (2): 218-230. https://bit.ly/2BObbs0

Jameson, Frederic. 1997. *Periodizar los 60*. Buenos Aires: Alción.

Lomnitz, Claudio. 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: Universidad de Minnesota Press.
Lorandi, Ana María. 2012. "¿Etnohistoria, antropología histórica o simplemente historia?". *Memoria Americana* 20 (1): 17-34. https://bit.ly/3g3cxxZ
Lorandi, Ana María, y Roxana Bixadós. 1988. "Etnohistoria de los Valles Calchaquies en los siglos XVI y XVII". *Runa* 17 (1): 263-419. https://bit.ly/2A9LO3J
Mayer, Enrique. 1991. "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa 's. Inquest in the Andes Reexamined". *Cultural Anthropology* 6 (4): 466-504.
— 1992. "Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa". Documento público. https://bit.ly/2VpfMbi
Medinacelli, Ximena. 2013. "Desde el centro y la periferia. Experiencia de investigación etnohistórica en Bolivia". En *Los estudios andinos hoy. Práctica intelectual y estrategias de investigación*, editado por Carlos Zanolli, Julia Costilla, Dolores Detruch y Alejandra Ramos, 177-186. Buenos Aires: Prohistoria.
Millones, Luis. 1982. "Ethnohistorians and Andean Ethnohistory: A Difficult Task, a Heterodox Discipline". *Latin American Research Review* 17 (1): 200-216.
Muratorio, Blanca. 1994. "Nación, identidad y etnicidad". En *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, editado por Blanca Muratorio, 109-196. Quito: FLACSO Ecuador.
Murra, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Murra, John. 1978. *La organización del estado Inca*. México D.F.: Siglo XXI.
Nietzsche, Friederich. 2009. "Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida". En *Nietzsche*, compilado por Germán Cano, 321-404. Madrid: Gredos.
O'Connor, Erin. 2008. "Etnohistoria e historia nacional en el Ecuador: peonazgo indígena, cultura de la hacienda y estado nacional". En *De la Etnohistoria a la Historia en los Andes*, editado por John Fisher y David Cahill, 233-268. Quito: Abya-Yala.

O'Phelan, Scarlett. 1995. *La gran rebelión de los Andes: de Tupac Amaru a Tupac Catari.* Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
Painter, Michael. 1991. "Re-creating Peasant Economy in Southern Peru". En *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, editado por Jay O'Brien y William Roseberry, 81-106. Berkeley: University of California Press.
Pease, Franklin. 1983. "Apuntes sobre la etnohistoria peruana actual". En *La cuestión rural en el Perú*, editado por Javier Iguñiz, 133-164. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
Platt, Tristan. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
— 2015. "Entre la rutina y la ruptura: el archivo como acontecimiento de terreno". *Diálogo Andino*, 46: 39-54. https://scielo.conicyt.cl/pdf/rda/n46/art04.pdf
Prieto, Mercedes. 2011. "Andean Studies: A Diffuse Field. A View from the Andean Region". Ponencia presentada en la Conferencia "Looking Forward, Looking Back: Celebrating 80 Years of Latin American Studies at the University of Florida, Gainesville", del 24 al 26 de marzo.
Raffestin, Claude, Octavio Martín González Santana y Yanga Villagómez Velázquez. 2011. *Por una geografía del poder*. Zamora de Hidalgo: El Colegio de Michoacán.
Ramos, Alejandra. 2016. "Etnohistoria(s): contextos de emergencia y vigencia discutida". *Relaciones de la Sociedad Argentina de la Antropología* 41 (1): 1-20. https://bit.ly/3i6L1S1
— 2018. "El desarrollo de la etnohistoria andina a través de la (re)definición de lo andino" (1970-2005). *Fronteras de la Historia* 23 (2): 8-43. doi.org/10.22380/20274688.446
Ramos, Alejandra, y Carlos Chiappe. 2018. *En la trama de la etnohistoria americana*. Buenos Aires: La pluma del Escribano / Archivo Institucional Sección Etnohistoria.
Romero, Mario. 1997. *Historia y etnohistoria de las comunidades afrocolombianas del río Naya*. Cali: Imprenta Departamental.
Roseberry, William, y Jay O'Brien. 1991. "Introduction". En *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, editado por Jay O'Brien y William Roseberry, 1-18. Berkeley: University of California Press.

Rostworowski, María. 1977. *Etnia y sociedad: costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

— 1978. *Señoríos de Lima y Canta*. Lima: Instituto Estudios Peruanos.

Sahlins, Marshall. (1985) 1997. *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia.* Barcelona: Gedisa.

Salles, Estela Cristina. 2008. "¿Etnohistoria o Historia Andina? Las visitas como base documental. Entre lo imaginario y lo real". En *De la Etnohistoria a la Historia*, editado por John Fisher y David Cahill, 13-29. Quito: Abya-Yala.

Salomon, Frank. 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

— 1982. "Andean Ethnology in the 1970's: A Retrospective". *Latin America Research Review* 17 (2): 75-128.

— 1985. "The Historical Development of Andean Ethnology". *Mountain Research and Development* 5 (1): 79-98.

— 2001. "Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana". *Desacatos*, 7: 65-84. http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n7/n7a5.pdf

— 2016. "Long lines of continuity: field ethnohistory and customary conservation in the Sierra de Lima". En *Community Ethnographies and the Study of Andean Culture in Retrospective*, editado por Francisco Ferreira y Billie Jean Isbell, 169-197. Londres: ILAS / Universidad de Londres.

Salomon, Frank, y Stuart Schwartz, eds. 1999. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas.* Cambridge: Cambridge University Press.

Santamaría, Daniel. 1985. "La historia, la etnohistoria y una sugerencia de los antropólogos". *Desarrollo Económico* 25 (99): 465-472. https://bit.ly/3eE6MXp

Smith, Anthony. 1988. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Spivak, Gayatri. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología*, 39: 297-364. https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf

Starn, Orin. 1991. "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". *Cultural Anthropology* 6 (1): 63-91.

Starn, Orin. 1994. "Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes". *Current Anthropology* 35 (1): 13-38.

Tavárez, David, y Kimbra Smith. 2001. "La etnohistoria en América, crónica de una disciplina bastarda". *Desacatos*, 7: 11-20. http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n7/n7a1.pdf

Thurner, Mark. 1997. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.

Vieira Powers, Karen. 2003. "Etnias del Norte: Etnohistoria e historia de Ecuador". *Hispanic American Historical Review* 83 (1): 165-167. doi.org/10.1215/00182168-83-1-165

Wagner, Roy. 2016. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wolf, Eric. (1982) 1987. *Europa y la gente sin historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Zanolli, Carlos. 2013. "La antropología, la historia y la antropología histórica. De la teoría al caso". En *Los estudios andinos hoy. Práctica intelectual y estrategias de investigación*, editado por Carlos Zanolli, Julia Costilla, Dolores Detruch y Alejandra Ramos, 123-146. Buenos Aires: Prohistoria.

Primera sección
Archivos y conexiones etnohistóricas

Capítulo 2
Cómo leer el archivo de Orlando Fals Borda: las huellas de la investigación-acción

Joanne Rappaport

A principios de la década de los 70, un grupo de científicos sociales –los sociólogos Orlando Fals Borda y Gonzalo Castillo Cárdenas, junto con el etnógrafo y periodista Víctor Daniel Bonilla y el economista Augusto Libreros– publicaron un manifiesto, *Causa popular, ciencia popular* (Bonilla et al. 1972), abogando por lo que llamaron "investigación militante", más tarde rebautizada como "investigación-acción" o "investigación-acción participativa". La investigación-acción combinó la acción política radical con la rigurosa investigación empírica, cuyo objetivo era desenterrar la historia olvidada de las luchas populares para resignificarlas a través del activismo. El colectivo de investigadores que fundaron, La Rosca de Investigación y Acción Social, planteó una metodología llamada "recuperación crítica". Su interés principal se concentró en elementos que sirvieron en el pasado para enfrentar a los enemigos de los explotados. Después de identificar estos elementos, se los "reactiva" para emplearlos en las luchas de clases de este tiempo.

La investigación-acción enfrentó a las metodologías aceptadas por la academia, tanto en el Sur global como en el Norte, proponiendo una transformación metodológica radical en las ciencias sociales. Se trataba de eliminar las distinciones agudas entre observadores y observados, y de valorar el conocimiento popular pero defendiendo el rigor empírico.

Fals Borda y sus colegas de La Rosca no operaban en un vacío. Las propuestas para la investigación activista se realizaban en ese momento a lo largo de América Latina, siendo la más famosa, quizás, la metodología

de concientización de Paulo Freire. Esta metodología fue dilucidada en la *Pedagogía del oprimido*, que buscaba transformar la conciencia política y social de la clase trabajadora a través del diálogo emancipatorio (Freire 1970). En Bolivia, Jorge Sanjinés y el Grupo Ukamau (1979) promovieron relaciones horizontales entre investigadores y las bases para la producción de películas en las que colaboraron las comunidades indígenas andinas recreando sus luchas históricas. Augusto Boal ([2005] 2013) trabajó en campañas peruanas de alfabetización utilizando el teatro como un medio para facilitar el análisis y la crítica social por parte de la clase trabajadora. La Teología de la Liberación adoptó enfoques similares en todo el continente (Gutiérrez [1971] 2005), al mismo tiempo que un nuevo género literario, llamado literatura testimonial, apareció en las librerías latinoamericanas; se instaló un espacio comunicativo en el que un miembro de la clase oprimida podía presentar su historia personal a un editor, quien luego la ajustaba para una audiencia de lectores más amplia (Randall 1992). Este movimiento intelectual también echó raíces en Colombia, con la aplicación de los métodos freirianos en la educación popular encabezada por Lola Cendales (Ortega Valencia y Torres Carrillo 2011), el desarrollo de la investigación participativa en barrios de Bogotá por parte del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) (Archila 2013, 2015), y con el surgimiento de la metodología de la creación colectiva en el Teatro La Candelaria (García 1979).

Los integrantes de La Rosca establecieron grupos locales de investigación, afiliados a organizaciones indígenas en los departamentos suroccidentales del Cauca y el Tolima, y con comunidades afrocolombianas en la costa del Pacífico. Fals Borda colaboró con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) en el departamento costero de Córdoba. ANUC fue una organización inicialmente patrocinada por el gobierno colombiano, pero ante la imposibilidad de lograr una reforma agraria efectiva dirigida por el gobierno, se fragmentó. Se fundó, así, ANUC-Línea Sincelejo, que buscaba lograr transformaciones en la tenencia de la tierra, a través de la acción directa (Zamosc 1986). A principios de 1972, Fals llegó a Montería, en un momento en que ANUC estaba ocupando haciendas en toda la costa del Caribe, y comenzó a construir un proyecto que utilizaría el concepto de "recuperación crítica" en una lucha de base. La Fundación del Caribe, un grupo local, fue

establecido por jóvenes activistas anhelantes de ser entrenados y luego partícipes en investigaciones militantes. Con ellos y con la participación de líderes de la ANUC, Fals emprendió un programa de recuperación de la historia que produjo una serie de cartillas e historietas utilizando métodos participativos; además, se involucró en un enérgico plan de entrenamiento del liderazgo regional y local de la ANUC. Mediante cursillos, los integrantes aprendieron a analizar la realidad política, social y económica en la que vivían, y canalizaron este conocimiento hacia la construcción institucional dirigida a la transformación social radical (Parra Escobar 1982).

Como antropóloga que ha dedicado varias décadas a la investigación en colaboración con las organizaciones indígenas de Colombia, me interesé en el estudio de la dinámica de la colaboración; analicé cómo diferentes estudiosos lograron navegar por las complejidades de trabajar con investigadores no académicos, cuyos objetivos y metodologías no siempre concuerdan con los nuestros. La experiencia de Fals Borda en Córdoba fue uno de los primeros intentos de investigación en colaboración; cuando supe que él había donado su archivo personal (incluso sus apuntes de campo de sus investigaciones en el Caribe) al Archivo Central e Histórico de la Universidad Nacional de Colombia y al Centro de Documentación Regional del Banco de la República en Montería (CDRBR/M), decidí reconstruir el desarrollo de la práctica de la investigación-acción, a través de un trabajo de archivo. Al recurrir a los papeles de Fals, almacenados en la Universidad Nacional, me encontré con un intelectual que promovía el diálogo teórico y metodológico con sus colegas, en aras de ejercer una gran transformación de las metodologías de investigación en América Latina, a la vez esforzándose para descubrir las posibles implicaciones. Muchos de los documentos en la colección de Fals Borda, en Bogotá, son ejercicios analíticos que ahondan en las inconsistencias y contradicciones que surgen, a medida que nacen las metodologías innovadoras. El archivo de la Universidad Nacional proporciona una cadena histórica de evidencias que demuestran cómo se transformó el pensamiento de Fals a lo largo del tiempo, particularmente en sus conversaciones con otros intelectuales.

No obstante, como etnógrafa, mi afán fue rastrear la implementación de las ideas de Fals en el terreno durante la década de los 70, período

en el cual los métodos de investigación-acción participativa se estaban gestando. Seguí su rastro documental en el Centro de Documentación Regional, en Montería, donde hojeé cientos de páginas sueltas de notas manuscritas sobre una plétora de temas que iban desde las políticas de ocupación de tierras hasta técnicas de cultivo de arroz y las historias de vida de peones itinerantes y sin tierra.[1] A veces, las notas de Fals estaban garabateadas en el dorso de volantes o bolsas de papel, ocasionalmente en cuadernos parcialmente llenos del tipo utilizado por los escolares en Colombia, siempre con letra pequeña, apretada y ordenada, que asocio con las clases de caligrafía en la escuela primaria, pero que a menudo se torna ilegible cuando se apresura. Los documentos que encontré revelaron el don de Fals para conectarse con personas cuyas vidas eran tan diferentes a la suya. Las transcripciones de las abundantes entrevistas, que realizó con portadores del conocimiento local y antiguos activistas, demuestran sus habilidades como interlocutor; al mismo tiempo, encontré exasperantes estas transcripciones, ya que casi nunca se indicaba quién estaba hablando con quién. Miré, curiosa pero insatisfecha, las agendas de las reuniones de la Fundación del Caribe, que nunca estuvieron acompañadas de actas de las discusiones que se producían, de modo que informaban al lector sobre los temas de los que se habló, pero no lo que se dijo. El archivo contiene más de 12 000 folios de material escrito recolectados durante una década.

Conocer a una persona a través de sus documentos personales es una experiencia única, distinta de las impresiones que se obtienen de la lectura de materiales publicados. Los libros, artículos de revistas y presentaciones públicas se dirigen a un público lector específico. A diferencia de los materiales publicados, las notas de campo no están pulidas ni son documentos con respaldos empíricos; son textos provisionales, grabados en el instante en que una persona logra entender algo o en un momento de inspiración. Las notas de campo de Fals son más íntimas que sus artículos publicados. En ellas se lee por encima del hombro de Fals Borda, por así decirlo, mientras la mirada infatigable del investigador capta los detalles

[1] Cito la documentación de acuerdo con el número de ítem en el índice general de la Colección Orlando Fals Borda. Aprendí de mi experiencia con el movimiento indígena que las ocupaciones de las tierras no son "invasiones" sino "recuperaciones", pero en la época de La Rosca se solía llamarlas "invasiones".

más minúsculos del tejido de una red de pesca o la historia de la tenencia de un terreno. Se lo observa meditando sobre las implicaciones de lo que ha visto o leído, dando un paso atrás para abstraerse de la experiencia, luego reescribe sus observaciones en obras de un tono casi literario. El resultado es lo que James Clifford llamó en su estudio de los apuntes de campo del antropólogo francés Marcel Griaule, una maraña de "varios niveles de textualización" cuyos orígenes no siempre son transparentes (Clifford 1983, 125).

La etnografía generalmente surge de un tipo particular de relación intersubjetiva, frecuentemente ambivalente, que se construye de manera artificial entre personas que normalmente no se relacionarían entre sí, de modo que las notas de campo cristalizan las interacciones peculiares que experimentamos en el terreno (Dumont 1978). Como académico que combinó la investigación con el activismo militante, las notas de campo de Fals surgieron de una confianza mucho más profunda que la que los informantes corrientemente conceden a los etnógrafos visitantes. Sus documentos revelan un conjunto de convicciones comunes, una voluntad de aceptar las consecuencias sociales y políticas de la colaboración, una apertura para ceder el control del material juntado durante la investigación, una aceptación de críticas a veces cortantes.

Los apuntes en los que me concentro son los compilados por Fals Borda, entre 1972 y 1975. Mi estudio de los materiales posteriores –acumulados desde 1975 hasta mediados de la década de los 80– que donó al depósito de Montería, y de sus notas de campo de los años 50 –almacenadas en Bogotá– es más superficial, pero este último será útil aquí como fuente de comparación. El corpus que examinaré constituye los primeros tres años de investigación-acción, cuando el objetivo de Fals y sus colaboradores fue, sobre todo, producir resultados que impactarían en la evolución política de la ANUC, en Córdoba. Estos apuntes abren una ventana significativa sobre cómo Fals llegó a conocer su tema y cómo sus interpretaciones históricas maduraban y se transformaban con el tiempo.

Sin embargo, el archivo de Fals Borda no es transparente. Aunque a largo plazo descubrí que era un depósito increíblemente rico de información, su naturaleza fragmentaria me dejó desconcertada. Creo que esto sucede con quienes investigamos los apuntes de

otros estudiosos (Guber 2013), pero este caso tenía características muy particulares. Su enfoque meticuloso en la tenencia de la tierra y en la organización social y las actividades políticas, que rodeaban la distribución de la tierra, indica que no intentó pintar un retrato holístico de la costa caribeña. Después de que Fals dejó de colaborar con ANUC, en 1975, y comenzó a escribir lo que se convertiría en *Historia doble de la Costa* (Fals Borda 1979, 1981, 1984, 1986), sus notas se vuelven más diversas, más clásicamente etnográficas. Antes que una colección cuidadosamente armada de sus observaciones, durante los primeros tres años en Córdoba, el archivo de Fals representa una sedimentación de actividades y propuestas de acción procedentes de múltiples actores.

Acogiendo la recomendación de Ann Stoler (2002) de que leamos archivos no solo por sus contenidos, sino también "de acuerdo con la tendencia natural del archivo" (*along the archival grain*), quiero identificar en el de Fals Borda "sus regularidades, su lógica de recordación, sus densidades y distribuciones". La estructura de su archivo provee información crucial sobre cómo él y la Fundación del Caribe generaron metodologías participativas en el curso de su colaboración con ANUC. Examino el archivo de Fals en dos dimensiones. Primero, exploro en qué forma clasificó sus materiales, porque los contornos de su archivo aportan una imagen preliminar de cómo resignificó la investigación en este nuevo contexto activista. En segundo lugar, entro en una de sus categorías para determinar qué tipo de materiales estaba recopilando, cómo se usaron y cómo crearon un registro de papel distinto de la mayoría de académicos y académicas. En resumen, al analizar la forma del archivo de Fals Borda, quiero dar un primer vistazo al proceso de producción del conocimiento a través de la investigación-acción.

No obstante, para ejecutar esta tarea tuve que retroceder a la década de los 50, cuando Fals realizó su primera investigación sociológica en Saucío, Cundinamarca. Al comparar el esquema clasificatorio que usó para sus apuntes de la costa caribeña, con sus notas de campo de los años 50 de Saucío, resalta el carácter distinto de su conceptualización del corpus de materiales costeños y sugiere que el modelo organizativo de sus apuntes refleja sus innovaciones metodológicas.

Campesinos de los Andes (Fals Borda [1955] 2017) fue una obra pionera en la sociología colombiana, uno de los primeros estudios de un investigador colombiano basado en la metodología funcionalista de la sociología rural de Estados Unidos, la cual Fals utilizó para construir un retrato holístico y rigurosamente empírico de una comunidad agraria de las tierras altas cerca de Bogotá. Usó los formularios de las encuestas de la cercana Tabio, Cundinamarca, preparados por el sociólogo T. Lynn Smith de la Universidad de Florida (Smith, Díaz Rodríguez y García 1944), para recopilar información sobre la estructura de los hogares campesinos, la escolaridad, la tenencia de la tierra, la naturaleza del trabajo agrícola y el rendimiento de los cultivos en Saucío. Equilibró los datos de su encuesta con una etnografía detallada, basada en sus observaciones y las entrevistas que realizó durante una residencia de largo plazo en un hogar campesino.

En su apéndice metodológico de *Campesinos de los Andes*, Fals ([1955] 2017, 278-279) señaló:

> Las notas de campo fueron clasificadas bajo los siguientes encabezamientos: Clima, Transporte, Ecología, Flora y Fauna, Vivienda, Muebles y utensilios domésticos, Economía doméstica, Propiedad, Ocupaciones hogareñas, Industria, Agricultura, Herramientas, Cría de animales, Medidas de peso y distancia, Características somáticas, Atavío, Salud y enfermedades, Alimentación, Educación, Religión y creencias populares, Música y baile, Deportes y recreación, y Psicología social y costumbres.

Los capítulos de *Campesinos de los Andes* se ajustan, en líneas generales, a agrupamientos de estas categorías; combinan un énfasis sociológico de la estratificación social, las instituciones y las formas organizativas, con un vívido ojo etnográfico que produce un recuento holístico de la vida cotidiana de los campesinos saucitas (Jaramillo Jiménez 1996, 70-71).

Esta lista de categorías contrasta con las que Fals usó en su trabajo una década más tarde en la costa del Caribe. Mientras en Saucío se insertó como etnógrafo en la comunidad, con el objetivo de observar y promover el cambio inducido (Moreno Moreno 2017), en Córdoba abogó por un activismo más radical como una característica de su plan de investigación y enfatizó en el estudio de los componentes ideológicos

y culturales de la lucha de clases en una región específica, con el fin de motivar la acción política. La investigación estaría guiada por el concepto de "recuperación crítica", tanto para establecer las prioridades políticas como los mecanismos para su difusión. Fals ya no estaba preocupado por compilar un retrato panorámico integral de una comunidad campesina delimitada, como lo hizo en Saucío, donde la organización de sus notas puso al descubierto sus intenciones de documentar la diversidad de actividades económicas, políticas y culturales interrelacionadas de los campesinos. En su nuevo escenario, abarcó la amplia y rica historia de la costa del Caribe, enfocada principalmente en su porción suroeste e incluyó Córdoba, Sucre y, posteriormente, Bolívar.

Tan pronto como llegó a Córdoba, Fals fue invitado por la ANUC para participar en la ocupación de La Antioqueña, una de las primeras y más significativas ocupaciones de haciendas, emprendida por la organización en la región (Fals Borda 1986). Sus cuadernos de campo iniciales registran información general sobre las ocupaciones de tierras en marcha, las canciones de lucha escritas por manos campesinas, las descripciones de personajes locales que ejemplifican los diferentes grupos sociales de la región, así como notas de entrevistas, estudios de cultura material y comunicados de la ANUC (CDRBR/M, 0392-0396). Rápidamente, Fals entendió el vasto y complejo panorama al que se enfrentaba y comenzó a dirigir su atención a los actores particulares y a los hitos históricos o momentos en que campesinos y obreros se organizaron para impedir la expansión del capitalismo agrario, tanto históricamente como durante su estadía en la región. Por lo tanto, el activismo campesino fue determinante en su esquema clasificatorio.

Algunos de dichos hitos fueron identificados por los nombres de sus protagonistas, campesinas y campesinos, que constituyen categorías o *dossiers* en el corpus. Mencionaré solo dos: el etiquetado "Juana Julia Guzmán" (CDRBR/M, 0852-0866) debe su nombre a la agitadora de la clase trabajadora de Corozal, Sucre, y fundadora, en la década de 1920, del colectivo agrario (baluarte) de Lomagrande, que proporcionó un modelo para ANUC, en 1970. La historia de Juana Julia se ancla en *Lomagrande* (Chalarka 1985, 5-25), una de las historias gráficas producidas por la Fundación del Caribe. Además de una entrevista grabada con ella, Fals archivó apuntes de las reuniones de la ANUC en las que

ella habló, junto con biografías mimeografiadas que circulaban en grupos políticos en la costa, poemas, y parte de lo que él llamó su *archivo de baúl* (Fals Borda 1979, 42B-43B). Este archivo está conformado por cartas, fotografías medio borradas, brazaletes, carnets de identificación médica, contratos y recibos, que se convirtieron en herramientas para tener reminiscencias narradas en asambleas públicas. Otra categoría prominente se llama "Moisés Banquett" (CDRBR/M, 1041-1058). Durante la década de los 70, Banquett, un líder del capítulo municipal de la ANUC en Montería, compartió su autobiografía manuscrita con Fals, un proyecto que comenzó en 1972 durante la ocupación de La Antioqueña. Las entradas múltiples a este *dossier* corresponden a los diversos capítulos de las memorias de Banquett; proporcionan un recuento, paso a paso, de las ocupaciones de tierras en las que participó, así como las correspondencias entre el líder campesino y el sociólogo, de 1972 a 1978. El *dossier* es un testimonio del compromiso de Fals: aceptar a campesinos y campesinas como pares y como autores.

El lugar también fue un vehículo esencial para conceptualizar el alcance de la investigación, pues no solo se trataba de una mera ubicación geográfica, sino del escenario de importantes movilizaciones campesinas. Por ejemplo, el *dossier* "Tinajones" (CDRBR/M, 1912-1925) comprende varios cientos de páginas de documentación relacionadas con la lucha de los colonos en la desembocadura del río Sinú, para retener las tierras públicas que habían excavado de los manglares, en la primera mitad del siglo XX. Los documentos que se incluyen en esta categoría van desde entrevistas transcritas hasta informes oficiales del gobierno y documentos legales, cuadernos de campo y una serie de bosquejos o líneas de tiempo que finalmente culminan en dos folletos de educación para adultos, preparados por e la Fundación del Caribe, uno en prosa y otro en cómics, ambos titulados "Tinajones" (Chalarka 1985, 27-45; CDRBR/M, 1923, fol. 10247). En este *dossier*, Fals reunió información sobre el cultivo del arroz y la construcción de campos elevados en los manglares, para poder reconstruir el estilo de vida autónomo de los "hombres anfibios" de principios del siglo XX, así como acerca de la invasión que hicieron los políticos locales en las tierras colonizadas por estos campesinos, y la evolución de las organizaciones campesinas a lo largo de tres décadas.

Los hitos históricos más urgentes fueron las ocupaciones de tierras lideradas por la ANUC, con las que colaboraron Fals y la Fundación. La documentación de algunas de las primeras ocupaciones, en 1972, se clasifica por títulos como: "Hacienda La Antioqueña (Baluarte Adamo)" (CDRBR/M, 0678-0708, 0719); "Hacienda La Floresta" (CDRBR/M, 0710-0715); y "Hacienda Mundo Nuevo" (CDRBR/M, 0271-0272). La Antioqueña y Mundo Nuevo fueron ocupadas a principios de marzo, justo cuando Fals estaba llegando a Córdoba; él brindó apoyo a la ANUC, particularmente asistencia financiera, legal y educativa (Parra Escobar 1983, 111-131). A fin de cuentas, Fals y la Fundación del Caribe jugaron un papel fundamental en la investigación histórica y la creación de los *baluartes de autogestión campesina*, los colectivos de tenencia de la tierra inspirados por Juana Julia Guzmán, que se establecieron en esas haciendas ocupadas por la ANUC. Los expedientes relacionados con estas ocupaciones de haciendas reproducen lo que podríamos llamar "itinerarios" de la relación de Fals Borda con el liderazgo campesino que dirigió aquellas actividades militantes. Contienen informes escritos a mano sobre las visitas a los baluartes por parte del liderazgo municipal de la ANUC, así como los estatutos y reglamentos de los baluartes. Estos *dossiers* también contienen entrevistas con los ocupadores de las haciendas, así como la correspondencia entre la ANUC y la Fundación del Caribe.

Las organizaciones con las que trabajó Fals Borda, la Fundación del Caribe (CDRBR/M, 0678-0708, 0719) y la ANUC (CDRBR/M, 1996-2185) –esta última categorizada como "Usuarios", término basado en el nombre de la organización, la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos– completan mi recuento de los amplios contornos de las categorías del archivo de Fals. Contienen notas de reuniones y agendas, propuestas, esquemas de seminarios de capacitación, periódicos y folletos impresos, que se hallan en cientos de páginas. Estas clasificaciones no son meramente etnográficas o históricas, sino que documentan los espacios en los que se implementaron las colaboraciones políticas en curso, que se nutrían de la investigación histórica.

Este es un archivo activista. Sirve simultáneamente como un registro de los esfuerzos de los campesinos en la acción directa, y como fuente de evidencias para los materiales de educación de adultos sobre la historia de

la lucha campesina, que la Fundación produjo con el objetivo de estimular el reclutamiento de campesinos para que se integraran a la ANUC. Aunque contiene notas de campo y transcripciones de entrevistas, el archivo no se parece a la colección de Fals sobre Saucío. Mientras en este último él mapea las instituciones sociales de una comunidad campesina, en el archivo del Caribe estructura una serie de proyectos activistas que se identifican según los lugares y nódulos de lucha política, y que culminan con materiales destinados a lectores no académicos. Este público no estaba interesado en las descripciones exhaustivas, holísticas y socialmente representativas que se encuentran en *Campesinos de los Andes*. Al contrario, lo que la nueva audiencia de Fals requería era asesoramiento legal y político y asistencia técnica (sobre cómo dirigir una cooperativa, cómo obtener fondos para un tractor, por ejemplo). Tales lectores harían un buen uso de las narrativas revisionistas que colocaban a los campesinos en el centro de la historia regional, transmitidas en formatos que ellos mismos podían descifrar y que los inspirarían para la acción.

El público lector de los materiales producidos por la Fundación también necesitaba ver héroes y heroínas campesinas, como Juana Julia Guzmán, quienes se desempeñaron como narradores histórico-ficticios de la serie de historias gráficas. La prominencia de dirigentes locales campesinos era un imperativo, sobre todo porque algunos de ellos todavía vivían, con lo cual su condición heroica llevaría a las bases a reconocerse en la narrativa histórica e, inspirándose en estas figuras, se unirían como una fuerza movilizadora (Chalarka 1985, 64). Se podría decir que esto fue parte del esfuerzo de Fals para ir más allá de la recopilación de datos y abarcar la creación de fuentes (Trouillot 1995), en un esfuerzo por legitimar aquellas voces que los académicos de su época no habrían reconocido ni valorado como socios en un esfuerzo de investigación.

La organización que Fals impuso a su archivo caribeño, en categorías que permitieron traducir la investigación en acción política, pone de manifiesto su abandono de la investigación típica de las ciencias sociales. Cambió los reclamos tradicionales de objetividad por la participación, y cedió la autoridad convencional, para estimular el diálogo entre el investigador y el investigado. La clasificación estable de los datos de la encuesta y el material etnográfico de la década de los 50, en Saucío, fue consistente con su enfoque funcionalista, pero su aceptación previa del *statu quo* se

convirtió en un compromiso con el cambio social radical en la década de los 70. Sin embargo, no es suficiente examinar los contornos generales de su archivo. Si queremos comprender cómo Fals y sus colegas utilizaron estos documentos en la práctica, también es necesario investigar cómo funciona cada una de esas categorías como un motor para encaminar la investigación hacia la transformación social. Así como la organización de las categorías de archivo indica una reconceptualización radical del proceso de investigación, el contenido de los *dossiers* –qué tipo de documentos se incluyen, cómo se compilaron, quién los produjo y quién tuvo acceso a ellos– marca un cambio profundo en su práctica de investigación.

Muchas de las categorías del corpus de Fals son extensas, contienen demasiados documentos para describirlas y analizarlas brevemente, así que he optado por mirar uno de los *dossiers* menos poblados, "Iglesia Evangélica", una pequeña colección que surge del trabajo con un grupo de jóvenes protestantes en el pueblo de Cereté, en las afueras de Montería (CDRBR/M, 0731-0743); esta organización local estaba ansiosa por reclutar evangélicos para la causa de la ANUC. El proyecto culminó en un folleto compuesto en formato de cómic, *¡Escucha cristiano!*, que yuxtapone citas bíblicas con imágenes de campesinos costeños. El *dossier* es especialmente interesante por varias razones.

Primero, las congregaciones evangélicas y pentecostales colocaron barreras inflexibles en el camino de la organización izquierdista en toda Colombia. Estas eran iglesias cuyos fieles dependían de la Biblia para inspirarse en sus vidas diarias, y ejercían su doctrina religiosa como un medio para desviar los esfuerzos organizativos del movimiento campesino. La tarea de convencer a un grupo de oponentes implacables de la ANUC para que apoyaran a la organización no solo era útil para el movimiento campesino, sino que también proporcionaba lo que sería un valioso experimento para medir la utilidad de las metodologías de investigación-acción.

Segundo, Fals Borda, un presbiteriano practicante, igual que varios otros miembros de La Rosca, obtuvo su financiamiento inicial de los Ministerios Mundiales de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos.[2] El

[2] Presbyterian Historical Society, Philadelphia, Worldwide Ministries, Self-Development of People, Correspondence, Reports on International Projects, 1970-1988, box 2. Varios estudiosos han investigado los vínculos de Fals y otros miembros de La Rosca con la Iglesia Presbiteriana (Díaz Arévalo 2017; Moreno Moreno 2017; Pereira Fernández 2005).

colectivo de investigación y sus donantes adoptaron fuertes sentimientos ecuménicos y simpatizaron con la Teología de la Liberación, con lo cual dieron un tono moral a su activismo, pero también provocaron al Sínodo colombiano más conservador, que los condenó como "extremistas de izquierda". Se podría argumentar que este grupo de investigadores presbiterianos era uno de los pocos que podía insertarse con éxito en un contexto evangélico. En tercer lugar, los documentos del *dossier* constituyen una clara evidencia de cómo la autoridad sobre los resultados de la investigación fue efectivamente cedida a la comunidad por los investigadores externos: fueron jóvenes protestantes quienes tomaron la iniciativa para determinar los contenidos de los materiales de educación de adultos y su posterior distribución y uso.

Una lectura detenida de los contenidos del *dossier* "Iglesia Evangélica" proporciona evidencias de cómo los documentos de Fals fueron compilados y utilizados. Demuestran una progresión radicalmente diferente de los enfoques estándar reflejados en la mayoría de las notas de campo académicas, que proceden desde una hipótesis o una pregunta de investigación, pasan a un período de recopilación de material, seguido de análisis y una eventual publicación final. En cambio, "Iglesia Evangélica" comienza con un informe etnográfico de María Cristina Salazar, esposa de Fals e investigadora de la Fundación del Caribe (CDRBR/M, 0731). Su investigación fue encargada por la ANUC, en 1973, y se centró en una comunidad pentecostal cercana a Cereté. Tras el informe, hay artículos de prensa sobre las misiones evangélicas y acerca de la política de los protestantes evangélicos en Colombia (CDRBR/M, 0732); documentación de una disputa de 1972 entre el Sínodo Presbiteriano de Colombia y La Rosca de Investigación y Acción Social sobre el financiamiento de esta última por parte de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos (CDRBR/M, 0733); artículos y propuestas de los principales protestantes que promueven la integración ecuménica (CDRBR/M, 0736, 0737); información sobre eventos evangélicos organizados en Cereté para mantener a los fieles en la oposición a la ANUC (CDRBR/M, 0734, 0735); un memorando de entendimiento entre la Sociedad de Jóvenes Cristianos de Cereté y la Fundación del Caribe (CDRBR/M, 0739); y un resumen de los contenidos verbales del folleto ilustrado *¡Escucha cristiano!* (Sociedad

de Jóvenes Cristianos 1973) producido después de redactar el acuerdo (CDRBR/M, 0743).

En cuanto a los detalles del contenido del *dossier*, solo me enfocaré en algunos puntos importantes. En primer término, el expediente no contiene "notas de campo", en su lugar, documenta un proceso que sus autores denominaron deliberadamente un "experimento".

> El folleto es un primer experimento [...] Otros folletos deberán tomar en cuenta los resultados para modificar la presentación y contenidos. Aunque no es un folleto marxista, está concebido dentro de la dialéctica marxista al destacar y utilizar contradicciones bíblicas y de ideología y práctica religiosas que demuestran o llevan a la lucha de clases (CDRBR/M, 0739, fol. 4162).

Sin duda, el experimento implicó llegar a un sector de la sociedad costeña –los protestantes evangélicos–, que habían sido muy resistentes a la ANUC y al movimiento campesino en general. Pero es aún más interesante el experimento epistemológico que dio lugar a *¡Escucha cristiano!*

En cada página del folleto aparecen citas bíblicas acompañadas de exégesis, todas basadas en las necesidades y los derechos de un campesinado empobrecido del Caribe. Los contenidos verbales se yuxtaponen a ilustraciones del artista integrante de la Fundación del Caribe, Ulianov Chalarka; estas representan a trabajadores y campesinos costeños en unión directa con Cristo, Dios y otros seres celestiales. Es una especie de sermón ilustrado, lo cual es probablemente la razón por la que el guion fue mal catalogado por el Centro de Documentación como perteneciente a ese género. Si este fuera un *dossier* estándar conservado por un etnógrafo, todas las evidencias empíricas habrían sido compiladas antes de la redacción del artículo de investigación, que sería la culminación del proyecto. Por el contrario, "Iglesia Evangélica" funciona en lo que parece ser el orden inverso, es decir, comienza con un informe de investigación no directamente relacionada con el proyecto, que proporciona sus bases empíricas y establece los lineamientos de un proyecto participativo a través de un acuerdo escrito. Luego propone una metodología de investigación que se aparta radicalmente de las formas académicas de análisis establecidas, al emplear la exégesis bíblica en lugar de métodos

de investigación sociológicos, históricos o económicos para la preparación de *¡Escucha cristiano!* y su posterior difusión. Así, el *dossier* presenta una aproximación estratificada, una fusión de las ciencias sociales estándar con epistemologías evangélicas propias de la comunidad local.

Finalmente, el proceso reproducido en el *dossier* también borra la distinción entre observador y observado, de manera significativa. Como lo indica la progresión de los documentos, en diferentes puntos del proceso los diversos participantes asumen el papel de observadores; en efecto, ninguno de ellos toma la parte de los "observados"; la investigación de María Cristina Salazar se llevó a cabo en una comunidad eclesial diferente. Los documentos recopilados en el *dossier* fueron generados por una serie de actores que se integraron completamente en el proceso de investigación, los contenidos se compilaron a medida que el proyecto maduraba y se produjeron documentos posteriores. En particular, Fals Borda no aparece aquí. No hay evidencia de notas de campo escritas de su mano, lo que sugiere que fue un proyecto en el cual Fals pudo haber estado tangencialmente ocupado. Por supuesto, esta es también una de las características del enfoque que Fals y la Fundación forjaron durante los tres años de su colaboración con la ANUC; ellos curaron proyectos de investigación en los que todos los participantes, en un momento u otro, se veían obligados a ceder su autoridad intelectual a sus socios, ya sea a otros miembros del colectivo de investigación o a sus interlocutores campesinos. En este caso particular, esa autoridad parece haber sido conferida a María Cristina Salazar, Ulianov Chalarka y la organización juvenil cristiana de Cereté. En este sentido, el *dossier* también es ilustrativo de la investigación-acción.

Me di cuenta de la importancia de la organización del archivo de Fals después de varios años de trabajar con sus fragmentos. Fue solo cuando comencé a leer el archivo a través de lo que llamaré su "repertorio" —las acciones concretas que él y sus colegas tomaron para lograr sus objetivos políticos— que llegué a una explicación de por qué Fals organizó sus papeles como lo hizo y por qué eso debería importar. Tomé prestada la distinción entre el archivo y el repertorio de la estudiosa del *performance*, Diana Taylor, quien hace una comparación entre lo que ella llama "el archivo de materiales supuestamente perdurables (es decir, textos, documentos, edificios, huesos) y el llamado repertorio efímero

de práctica/conocimiento encarnado (es decir, el lenguaje hablado, la danza, los deportes y lo ritual)" (Taylor 2003, 19). La autora (2003, 28) considera repertorio a una serie de "paradigmas de creación de significado que estructuran los entornos sociales, los comportamientos y los posibles resultados". Me he apropiado de su noción de repertorio para enmarcar las ocupaciones de tierras, el intercambio de conocimientos en asambleas públicas o en cursillos, toda esa parte "efímera" que solo está parcialmente registrada en el archivo de Fals.

Si bien el activismo es el motor del archivo de Fals Borda –lo que lo llevó a organizar sus documentos para que reproduzcan el recorrido de las actividades en las que se involucró la Fundación del Caribe–, la colección de los documentos alojados en el Centro de Documentación Regional en Montería solo contiene rastros del repertorio de los tres años que La Rosca funcionó en Córdoba. Podemos estudiar la documentación que respalda muchos proyectos de la Fundación, los borradores y las copias finales de los materiales que produjeron, pero no conocemos el núcleo de la investigación-acción, es decir, la dinámica de la participación campesina en el proceso de investigación, y la generación colectiva de formas institucionales que contienen huellas de las luchas históricas. Es en el repertorio, no en el archivo, que encontraría yo los argumentos y desacuerdos que marcaban el día a día de los investigadores, así como los acuerdos a los cuales tenían que llegar. Del archivo de Fals solo obtenemos la imagen más mínima de cómo se diseminaron los materiales educativos en las comunidades campesinas. La participación debe inferirse del archivo, no es inequívocamente evidente en sus páginas.

Cualquier etnografía del proyecto de Fals con la Fundación del Caribe debe equilibrar el archivo con el repertorio mediante entrevistas con los pocos sobrevivientes del proceso, pero también a través de otros medios de uso de materiales escritos (como leer las historias gráficas con artistas de cómic que puedan identificar el proceso mediante el cual fueron presentados paneles). Este es el mayor desafío que cualquier investigación enfrentaría al trabajar con un archivo de investigación-acción participativa, de hecho, probablemente con todo archivo.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Centro de Documentación Regional del Banco de la República en Montería *(CDRBR/M)*

Obras secundarias

Archila, Mauricio. 2013. "La investigación activa en Cinep". En *Una apuesta por lo imposible, Cinep 40 años*, editado por Fernán González, 239-265. Bogotá: CINEP / Programa por la Paz.

— 2015. "Trayectoria del diálogo de saberes en Colombia". En *Hasta cuando soñemos: extractivismo e interculturalidad en el sur de la Guajira*, editado por Mauricio Archila, 47-116. Bogotá: CINEP / Programa por la Paz.

Boal, Augusto. (2005) 2013. *Teatro del oprimido*. Barcelona: Alba.

Bonilla, Víctor Daniel, Gonzalo Castillo, Orlando Fals Borda y Augusto Libreros. 1972. *Causa popular, ciencia popular: Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.

Chalarka, Ulianov. 1985. *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica*. Montería: Fundación del Sinú. http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll2/id/71

Clifford, James. 1983. "Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation". En *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, editado por George W. Stocking, Jr., 121-156. Madison: University of Wisconsin Press.

Díaz Arévalo, Juan Mario. 2017. "Orlando Fals-Borda or The Ethics of Subversion: Towards a Critique of Ideology of Political Violence in Colombia, 1948-1974". Tesis de doctorado, University of Roehampton.

Dumont, Jean-Paul. 1978. *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*. Austin: University of Texas Press.

Fals Borda, Orlando. (1955) 2017. *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fals Borda, Orlando. 1979. *Historia doble de la Costa, 1. Mompox y Loba*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

— 1981. *Historia doble de la Costa, 2. El Presidente Nieto*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

— 1984. *Historia doble de la Costa, 3. Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

— 1986. *Historia doble de la Costa, 4. Retorno a la tierra*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Freire, Paulo. 1970. *Pedagogía del oprimido*. Traducido por Jorge Mellado. México D.F.: Siglo XXI.

García, Santiago. 1979. "La creación colectiva como proceso de trabajo en La Candelaria" *Taller de Teatro* 1 (1): 5-16.

Guber, Rosana. 2013. *La articulación etnográfica: Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblos.

Gutiérrez, Gustavo. (1971) 2005. *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme.

Jaramillo Jiménez, Jaime Eduardo. 1996. "Campesinos de los Andes: Estudio pionero en la sociología colombiana". *Revista Colombiana de Sociología* 3 (1): 53-82.
https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/8689/9333

Moreno Moreno, Mónica Cecilia. 2017. "Orlando Fals Borda: Ideas, prácticas y redes, 1950-1974". Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia.

Ortega Valencia, Piedad, y Alfonso Torres Carrillo. 2011. "Lola Cendales González, entre trayectos y proyectos en la educación popular". *Revista Colombiana de Educación*, 61: 333-357.
http://www.scielo.org.co/pdf/rcde/n61/n61a15.pdf

Parra Escobar, Ernesto. 1983. *La investigación-acción en la Costa Atlántica: evaluación de La Rosca, 1972-1974*. Cali: Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP.

Pereira Fernández, Alexander. 2005. "El itinerario ideológico de Fals Borda, 1925-1957". Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Colombia.

Randall, Margaret. 1992. "¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 18 (36): 23-47.

Sanjinés, Jorge, y Grupo Ukamau. 1979. *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*. México D.F.: Siglo XXI.
Smith, T. Lynn, Justo Díaz Rodríguez y Luis Roberto García. 1944. *Tabio: Estudio de la organización social rural*. Bogotá: Minerva.
Sociedad de Jóvenes Cristianos, Primera Iglesia Evangélica. 1973. *¡Escucha cristiano!* Colección de folletos de la Fundación del Sinú Cereté. Córdoba: La Rosca.
Stoler, Ann Laura. 2002. "Colonial Archives and the Arts of Governance". *Archival Science*, 2: 87-109. https://www.nyu.edu/classes/bkg/methods/stoler.pdf
Taylor, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
Zamosc, Leon. 1986. *The Agrarian Question and the Peasant Movement in Colombia: Struggles of the National Peasant Association 1967-1981*. Cambridge: Cambridge University Press / Ginebra: United Nations Research Institute for Social Development.

Capítulo 3
La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia

Tristan Platt

En este capítulo trato de una dimensión que suele quedar sumergida en las modernas historias de los países andinos. Es importante no olvidar la etnohistoria del siglo XX, no se diga la del siglo XXI. Hablar de la descolonización hoy es incompleto si no se narra la historia de los pueblos originarios en la República, además de la historia colonial. El siglo XX andino tiene una cierta coherencia, por lo menos en Bolivia; se puede manejar conceptualmente como una experiencia y una tendencia continua y contenida en sí misma. Aún más, están emergiendo nuevas fuentes escritas entre los mismos campesinos, que cambian y enriquecen la base evidencial que tenemos, antes muy dependiente del testimonio oral y de la política criolla.

Al mismo tiempo, podemos introducir al estudio de las fuentes escritas algo que falta en muchas narrativas históricas, que es la etnografía, es decir, la interacción cotidiana como comprobación parcial en el presente de lo acertado o no de nuestros análisis del pasado. Tal oportunidad nos proporciona una gran ventaja, porque así se puede confirmar, hasta cierto punto, lo que se vislumbraba en las fuentes escritas, mientras que estas se vuelven más comprensibles. Hoy, entonces, deseo combinar imágenes con textos para ilustrar una situación archivística donde sin imágenes no hay texto, pero sin texto tampoco

Este texto se basa en una conferencia pronunciada en Quito, como parte del X CIE, en septiembre de 2018. Se han conservado algunos elementos orales.

hay imagen. Toda imagen invita a la narración, aunque muchas veces nos cuesta construir una narrativa pertinente.

El encuentro con el Archivo de la Recaudación

El descubrimiento de un *archivo indígena* formado en el siglo XX por un curaca quechua-hablante de Potosí abre una nueva perspectiva sobre la moderna historia campesina en Bolivia. Apareció sobre la marcha durante una breve visita en diciembre de 2013 a la estancia de la familia Carbajal, en Liconi Pampa, provincia Chayanta Colquechaca, parcialidad de Alasaya del Gran *Ayllu* Macha. Yo conocía a los Carbajal desde fines de junio de 1971, cuando me quedé con ellos casi dos meses, según he descrito en un artículo sobre trabajo de campo (Platt 2015). Después les visité muchas veces a través de los años. Pero en aquel tiempo solo me mostraron los documentos que consideraron importante que yo viera.

Fue en 1971 que conocí por primera vez a don Agustín Carbajal (1900-1985). Agustín era, desde 1937 y hasta su jubilación en 1981, el Curaca Recaudador de Macha Alasaya (la parcialidad de arriba). En ese año él me mostró ciertos documentos del archivo que había formado: algunos especiales que habían sido colocados aparte del resto entre dos cueros de oveja, es decir, guardados entre las dos pieles secas. Sacó algunos y me los enseñó, diciendo en quechua: "Esto es lo que queremos dar a conocer".

Cuando su hijo mayor Santiago, me invitó a vivir en su casa, una de las cosas que dijo era que "nosotros tenemos necesidad de alguien que pueda proyectar nuestra situación y nuestras opiniones hacia el mundo exterior". Acepté, tomándolo como un reto, un emplazamiento, que me obligó a cumplir, hasta donde he podido; y también como una posible justificación de la antropología... Entonces, don Agustín me mostró los documentos que quería que yo conociera, y más tarde los publiqué (Platt [1982] 2016, 1992). Pero nunca me enseñó todo el archivo.

¡Todo el archivo!… no lo vi ni sabía dónde estaba; él me presentó solamente los dos cueros de oveja y algunos documentos más (Platt 2018). Solo en 2013, más de 40 años después de aquel primer encuentro, cuando fui a la estancia para preguntar sobre otro tema, su hijo

menor, Gregorio, y sus nietos Macario y Guillermo me mostraron dos atados y cuatro sobres de cuero, y me dijeron: "¿qué importancia tienen ahora estos papeles?, ¿los botamos?, ¿los quemamos?". Entonces les dije: "No, mejor que no", porque sabía que podían ser muy interesantes. Aceptaron conservarlos, y me pidieron escribir con ellos la vida de su padre y abuelo, el viejo curaca don Agustín Carbajal.

La figura 3.1 muestra el archivo tal como me lo presentaron en diciembre de 2013. Se pueden observar las cuatro talegas cosidas, de cuero suave, donde se guardaban los documentos emblemáticos del archivo, es decir, los recibos emitidos por el Tesoro de Potosí a cambio de las contribuciones territoriales entregadas por el curaca dos veces al año, en cada semestre de San Juan y Navidad, a la prefectura del departamento.

En enero de 2014 volví a la estancia con el director del Archivo de la Vicepresidencia en La Paz, a donde había ido a conversar sobre el tema. Quiero manifestar mi aprecio a Luis Oporto, director del Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia, quien dio todo su apoyo al proyecto desde el primer momento. Entonces, les hicimos una propuesta a los Carbajal, que aceptaron. La propuesta era



Figura 3.1. El archivo en 2013.



Figura 3.2. El curaca don Agustín Carbajal, en 1971, de cuclillas y con su *ch'uspa* de coca.

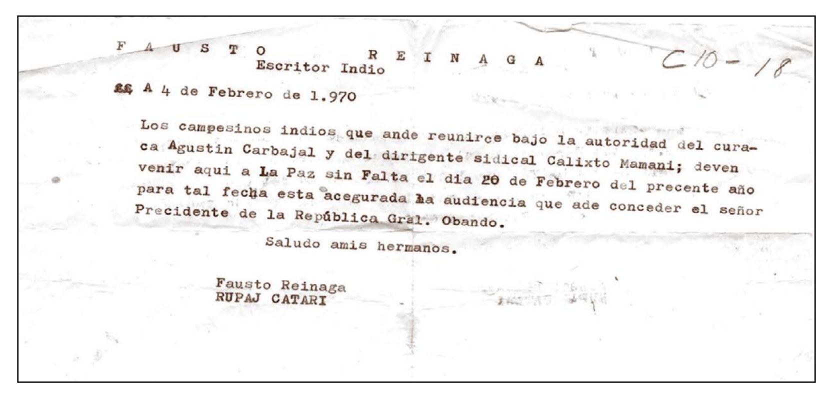
que íbamos a ordenar todos los papeles, ponerlos en sobres manila y en cajas de cartón, ficharlos, crear un catálogo y dejar todos los papeles con ellos, con la contraparte de que nos dejarían escanear todo. Esta manera de proceder funcionó, y puede ser un ejemplo útil para otros que quieran hacer este tipo de trabajo, sobre todo con gente muy celosa de sus documentos, como lo son muchos campesinos; pues, haciendo las cosas así, se puede mitigar las sospechas y dejar los papeles con sus dueños. Cuando volvimos, en diciembre de 2014, para hacer el trabajo de ordenamiento y escaneo, a menudo nos preguntaron (en quechua)

mientras ordenábamos, si nos estábamos llevando algún documento, y entonces contestamos que no, que no nos llevamos ninguno, y les mostramos los escaneos.

El "Archivo de la Recaudación" fue el nombre que Agustín dio a su archivo, y ha sido importante comprender –como afirma Marta Zambrano– sus *condiciones de producción*: ¿cómo se había llegado a crear toda la colección? Son 738 documentos, de muchas fechas, incluso unos pocos traslados del siglo XVII y del XVIII, y también algunos originales del XIX. Pero el grueso del archivo es lo que se había producido y acumulado en el siglo XX, en el proceso de administrar la gran comunidad campesina indígena que era Alasaya (o Aransaya), la parcialidad de arriba, del gran *Ayllu* Macha.

Observemos aquí la separación de las administraciones de las dos parcialidades, salvo en algunas circunstancias especiales. Por ejemplo, existe en el ACMA una carta del curaca de Majasaya enviada al curaca de Alasaya para proponer una alianza de guerreros contra una invasión de otro Gran *Ayllu* vecino, Pocoata (Platt 2018, 299). Pero del archivo de Majasaya todavía estamos sin noticias.

El curaca don Agustín fue conocido y respetado, inclusive por algunos mestizos en los pueblos además de los *ayllus*, por oficiales de la tesorería de la prefectura de Potosí, y hasta por políticos en La Paz. En febrero de 1970, por ejemplo, el fundador del Partido Indio de Bolivia (PIB) y "escritor indio" de Macha, Fausto Reinaga, decidió invitar a


F A U S T O   R E I N A G A
Escritor Indio

C10-18

A 4 de Febrero de 1.970

Los campesinos indios que ande reunirce bajo la autoridad del curaca Agustin Carbajal y del dirigente sidical Calixto Mamani; deven venir aqui a La Paz sin Falta el dia 20 de Febrero del precente año para tal fecha esta acegurada la audiencia que ade conceder el señor Precidente de la República Gral. Obando.

Saludo amis hermanos.

Fausto Reinaga
RUPAJ CATARI

Figura 3.3. Invitación de Fausto Reinaga, escritor indio, a Agustín Carbajal a una audiencia con el presidente Obando.

Agustín a La Paz para entrevistarse con el general Alfredo Obando, presidente militar, pero no sabemos si don Agustín fue al encuentro.

El Archivo de Alasaya abarca todo el período de las administraciones de Agustín y Gregorio Carbajal, y más. Agustín entró a administrar la parcialidad de Alasaya en 1937 con el título de *hilanco mayor*,[1] y seguía administrando como *curaca recaudador* hasta 1981. Vivió los 44 años centrales del siglo XX como recaudador, aparte de un corto período entre 1954 y 1961, cuando fue marginado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, MNR, como veremos. Sus antecesores –particularmente un tal Pedro Ramírez, que gobernó desde 1926 hasta 1936– habían dirigido un sistema de administración que venía desde siglos atrás. Pero para no complicar el tema y provocar denuncias irrelevantes de esencialismo, voy a hablar aquí del Archivo de la Recaudación tal como fue *refundado* en el siglo XX, después de la Guerra Federal de 1899.

Agustín Carbajal nació en diciembre de 1900, tenía casi la edad del siglo, que ha sido conveniente para ir fechando los acontecimientos. Gobernó desde 1937 hasta 1981, cuando entró en su cargo su hijo menor, Gregorio Carbajal (1941-2014). Este ya había sido su representante antes, y después de la renuncia de Agustín asumió el cargo de su padre con la aprobación del prefecto de Potosí. Gregorio seguía administrando la parcialidad hasta su propia renuncia en 1994. Es decir que la administración de los Carbajal cubre buena parte del siglo XX, desde la Guerra del Chaco (1932-1935) hasta la llamada Ley de Participación Popular, introducida por el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (del MNR), en 1994.

Agustín no sabía leer ni escribir, era monolingüe en quechua, y sin embargo era él quien iba acumulando la mayor parte del archivo, lo cual plantea problemas interesantes.[2] Al final, el archivo fue obra de Agustín, pero –él mismo me lo dijo– una persona importante también fue el *escribano*. Y el

[1] Cada *ayllu* de los cinco *ayllus* de Alasaya tiene su *hilanco*, nombrado por el curaca. Se trata de los *ayllus* Alacoyana, Sullkhawi, Waraqhata, Taphunata y Alapicha. El *ayllu* principal de Alasaya es Alacoyana, que tiene siete cabildos (los demás tienen tres o cinco cabildos), y su *hilanco* se llama a veces el *hilanco mayor*, entre los cinco de Alasaya. El *hilanco mayor* a veces cumplía la función del curaca recaudador, recogiendo el tributo de los demás *hilancos* de la parcialidad; fue el primer puesto que Agustín asumió en 1937, aunque ya se encargó de la recaudación para toda la parcialidad (Platt 2018, 119-124).

[2] Para situaciones similares en el Perú ver Salomon y Niño-Murcia (2011); y para los Andes septentrionales, Rappaport y Cummins (2012).

escribano principal "de la comunidad" entre 1926 y 1948 (había otros escribanos también) era un señor aparentemente muy leal a Agustín, profesor normalista del pueblo de Macha llamado Pedro Gómez, quien tradujo al castellano lo que Agustín le dijo en quechua. Porque era Agustín quien comprendía los detalles de cada situación social y política dentro de la comunidad, no el escribano. Al final, el escribano repitió y escribió lo que Agustín le decía; o sea, cuando llegaban cartas u otros papeles a la estancia, todos escritos en español, el escribano debía traducirlos al quechua, y se tenía que analizar la situación en quechua. Después, Agustín le daría la respuesta en quechua al escribano quien tenía que traducirla en su cabeza al castellano, para después inscribirla en forma notarial sobre la página. Este es un proceso muy difundido en todos los Andes y otras partes, pero es complejo; y quizás no siempre hemos prestado atención suficiente a la complejidad inherente a esta prestidigitación de idiomas y la traducción entre ellos (Cunill y Glave 2019).

Algunos archivos indígenas ya son conocidos, tal vez más en Perú que en Bolivia, donde son aún escasos; este es el primero que ha sido publicado en forma escaneada, completa y original. Hay otro muy conocido del cacique apoderado Santos Marka T'ula de Callapa (Pacajes) (1879-1939), desde 1919 cacique de las comunidades de la república. Este archivo fue depositado por Marka T'ula en el Archivo Nacional de Bolivia, en Sucre, en los años 1920 (Rivera Cusicanqui 1991), pero por mucho tiempo nadie en ese organismo sabía exactamente dónde estaba. Yo fui al Archivo de Sucre para preguntar, y no lo podían encontrar. Sin embargo, un colega, Claudio Andrade, quien trabajaba allí, había hecho copias, así que sabíamos que existía. Después, Andrade había regalado copias de sus copias a otro colega residente en Sucre, el antropólogo Vincent Nicolás, quien a su vez me dio una copia de su copia de un documento, que he incorporado a mi libro reciente sobre los archivos (Platt 2018, 301). Recién en 2019 he tenido noticias de que el archivo de Marka T'ula ha sido localizado, por fin, en el Archivo Nacional de Bolivia en Sucre, aunque hoy no parece ser muy extenso.

Sé que hay otros archivos, como los que analiza Waskar Ari (2014) en su libro sobre el movimiento indígena de los "alcaldes mayores". Este valioso trabajo está escrito con base en archivos privados que pertenecen a ciertos alcaldes mayores indígenas desde 1920 en adelante. No hay

acceso a estos archivos y hay poca citación directa de ellos en el libro. No dudo de su existencia, pero parece haber un vacío de conocimiento que se podría llenar escaneando los originales.[3]

En el caso del archivo de Macha Alasaya, he querido publicar no solo la ficha, sino también la imagen, porque pienso que la imagen es una gran parte del mensaje. No se trata simplemente de una información abstracta que uno extrae de los documentos, es la imagen del *documento entero*. Algunas son hojas sacadas de cuadernos escolares, rotas a medias, con algo garabateado sobre el papel, pero esa imagen es fuente de información tan válida como las mismas palabras, y por eso la he incluido en el disco duro que acompaña el catálogo. Voy a mostrar algunos de esos documentos, porque, como digo, sin verlos no es posible entenderlos como hechos etnográficos, y he insistido últimamente en que este es un archivo *etnográfico*, antes que nada. Fue producido y utilizado por los curacas en el terreno, y después fue leído y escaneado en el sitio por el antropólogo, y por lo tanto es un hecho etnográfico como cualquier otro que uno encuentra en el terreno. Eso me parece que nos abre nuevas posibilidades de interpretación y de reflexión sobre las relaciones entre la etnohistoria y la etnografía.

Por ser administrativo, el Archivo de la Recaudación, el archivo de Agustín recoge muchas fuentes, muchos papeles de distintas procedencias, informes y papeles legales, algunos mecanografiados. De hecho, su hijo y sucesor, Gregorio Carbajal, tenía su propia máquina de escribir, una antigua Underwood. También tenía muchas copias de cartas enviadas, además de copias de los nombramientos, los finiquitos, los certificados, y las constancias que el curaca debía emitir a todos los que ocupaban puestos comunitarios, según sus turnos. Es decir que el archivo nos muestra –entre otras cosas– la organización, el funcionamiento (y, a veces, el mal funcionamiento) de la parcialidad de Macha Alasaya con sus *cinco ayllus históricos*. Los llamo "históricos" porque tienen hoy exactamente los mismos nombres que se leen en los archivos españoles del siglo XVI (Platt, Bouysse-Cassagne y Harris [2006] 2010).[4] Además, los

[3] Es importante tomar en cuenta que a los campesinos les interesa particularmente ver los documentos originales, no tanto los comentarios que elaboramos los académicos.

[4] Se trata de los *ayllus* Alaquyana, Sullkhawi, Waraqhata, Taphunata y Alapicha. Los cinco *ayllus* de Majasaya son Majaquyana, Sullkhata, Wakhuata, Kunthawata y Majapicha.

ayllus de Alasaya se subdividen en 25 cabildos territoriales, que parecen haber sido introducidos a principios de la República. La mayor parte de los papeles fue escrita por escribanos, no solamente Pedro Gómez, e incluso por los hijos de Agustín: Santiago (quien murió en 1977 por golpe de un rayo) y Gregorio (quien se enorgullecía de haber reemplazado a los escribanos del pueblo de Macha).

El Archivo es una fuente importante por las nuevas historias que nos permite contar y escribir. En primer lugar, es valiosa para conocer el funcionamiento interno de la parcialidad. Pero también cuenta la historia de Macha y de parte del norte de Potosí, e indirectamente de los Andes bolivianos, desde antes de 1926, cuando entró a gobernar Pedro Ramírez, hasta 1994 cuando renunció Gregorio Carbajal. O sea que tenemos aquí una fuente local procedente de una región fuertemente indígena, donde predominan los idiomas aymara y quechua, y que sabemos que era muy revoltosa, muy movida, a fines del siglo XVIII, pero también en la República, antes, durante y después de la Revolución de 1952.

Una parte de la historia indígena norpotosina del siglo XX que hoy circula a nivel oral depende de chismes: lo que dijo alguien que habló con otra persona que dijo que tal o cual cosa es lo que pasó, según su primo. Es difícil trabajar con ese tipo de narrativa oral. No es que desconfíe de la "historia oral", pero las huellas escritas son imprescindibles para determinar los nombres exactos asociados con ciertos actos y las fechas precisas de los sucesos. Así podemos acercarnos, ante todo, a un período poco conocido en la historia de los *ayllus*: ¿qué fue lo que pasó entre la Guerra del Chaco y la Revolución boliviana de 1952?, y ¿qué fue lo que pasó con los *ayllus* después de 1952? Este Archivo nos permite enterarnos de muchas cosas antes desconocidas; por ejemplo, que Agustín había dado su apoyo inicialmente a Víctor Paz Estenssoro con la intención de seguir recaudando la contribución, incluso aceptando un cargo sindical en 1953 y entregando el tributo para San Juan de 1954; pero fue marginado entre 1954 y 1961 por la subprefectura y los sindicatos del MNR –especialmente por un notorio dirigente llamado Hugo Reinaga–, quienes intentaban tomar control del tributo. Eso no lo sabíamos, y de repente, ahí está un punto clave que nos permite preguntar: ¿cuál fue la relación entre la revolución del MNR y los "indios libres" de los *ayllus*, o sea las sociedades indígenas que *no*

fueron absorbidas por la hacienda? Ahora tenemos nuevas evidencias que nos ayudan a responder mejor a esta pregunta en el caso de Macha Alasaya.

La historia de la contribución territorial, o tributo (*tasa*), es totalmente diferente en Bolivia de lo que fue en Perú o en Ecuador, donde se suspendió el tributo en los años 1850, y después muchas cosas pasaron con los indios en esos países, pero no hubo tributo. En cambio, en Bolivia la contribución territorial o *tasa* seguía pagándose, con la voluntad e insistencia de los *ayllus*, hasta los años 1990. Incluso después se ha seguido pagando, voluntariamente, aunque ahora se trata de una cuota que se da a los sindicatos, o a proyectos comunitarios, y ya no va como antes de 1991 al Tesoro de Potosí, al "pequeño Estado departamental". Hasta ese momento, y hasta 1994, los curacas habían mantenido el sistema de cobranza reinventado después de la Guerra Federal de 1899, desde principios del siglo XX. En cambio, ahora, y esto es sumamente importante, como una diferencia radical entre Bolivia y las otras dos repúblicas andinas está el hecho de que en el norte de Potosí identificamos un grupo de autoridades indígenas que estaban comprometidas con el cobro del tributo y su entrega al Estado, a lo largo del siglo XX. Esto modifica los planteamientos generales que se hacen a veces sobre la "opresión" que necesariamente significaba el tributo; porque si en algunos momentos los indios querían suprimirlo –¿y quién no, con cualquier impuesto?–, en otros momentos decían que "bueno, conviene pagar, así no tenemos que pagar otros impuestos", y por eso lo hacían, e insistían en hacerlo hasta los años 1990 (e incluso después). Fue la "única contribución de naturales", como se decía a principios de la República.[5]

Agustín nació en diciembre de 1900, como se indicó, y el archivo nos permite decir que ya fue "reservista" en 1914. En 1917 protagonizó su primer pleito legal. Se trataba de una invasión de los terrenos de los Carbajal por sus vecinos. Agustín insistió en que el subprefecto de Colquechaca, como jefe de la policía provincial, debía tomar cartas en el

[5] La idea y el nombre fue derivado del "impuesto único", un gravamen universal propuesto en España junto con el enorme catastro realizado por el Marqués de la Ensenada a mediados del siglo XVIII, que nunca fue implementado en la península. En el siglo XX, la consigna "impuesto único" fue nuevamente esgrimida en Bolivia para justificar la imposición del catastro. Pero el impuesto único y el catastro fueron resistidos por los *ayllus* a lo largo del siglo XX, a favor de la "única contribución de naturales", *tasa*, o contribución territorial.

asunto, y le envió una petición formal escrita "a su ruego" por el quien fuera Corregidor del cantón de Macha. Después, en 1924, Agustín fue cobrador de tributos para su cabildo Pichichua (*ayllu* Alaquyana), junto con sus dos hermanos.

Aquí hay que aclarar que existen cargos correspondientes a cada uno de los niveles de organización dentro del *ayllu*: a nivel del cabildo está el cobrador cada seis meses (San Juan y Navidad), y anualmente el alcalde o *hilacata* del cabildo; y a nivel del *ayllu*, cada uno de los cinco *ayllus* menores tiene como cabeza a un *ylanco*; y todos estos entregaban el dinero tributario al curaca que estaba a la cabeza de la parcialidad y tenía que llevar el tributo a Potosí. El curaca Agustín, como ya se ha visto, siguió por varias décadas en el puesto, aunque oficialmente el cargo era solo de cuatro años; pero en cada ocasión se renovaba con el apoyo de su parcialidad y del Prefecto, y solamente en un par de ocasiones hubo algún cuestionamiento sobre su renovación (ver los casos de Patricio Choque y Ramón Cabezas analizados en Platt 2018, 109-110, 187-193).

Ahora bien, si Agustín estaba excluido de su puesto entre 1954 y 1961, ¿cómo logró volver? Sabemos por el Archivo que fue la prefectura del departamento de Potosí la que insistía al presidente Paz Estenssoro que se le devolviera una fuente importante de sus ingresos departamentales, el tributo, que en total –entre todos los tributarios del departamento de Potosí– en 1930 había representado hasta 20 % de todos los ingresos de la prefectura. Es decir que la prefectura tenía un eje de alianza con el curaca, porque a los dos les convenía que se pagara el tributo, a la prefectura, obviamente, para su presupuesto; y al curaca para que pudiera dar todos los finiquitos y mostrar los recibos a los campesinos, confirmándoles sus derechos de posesión de sus tierras, junto con un espacio importante de autonomía dentro de sus cabildos y *ayllus*. Así, en 1962 volvieron a aparecer los recibos del tributo en los sobres de cuero del ACMA; y desde ahí en adelante siguieron guardándose hasta 1981 cuando renunció Agustín y su hijo asumió la recaudación hasta 1994.

La vuelta del Curaca Recaudador durante el Pronunciamiento de 1963 y el golpe de René Barrientos

Cuando volvió don Agustín en 1961 estaba indignado, como se puede ver en el documento que contribuyó a elaborar y firmó titulado "Pronunciamiento Campesino de Macha" con fecha de octubre de 1963, cuya copia se presenta en la figura 3.4. El curaca tenía varios ejemplares mimeografiados (seguramente con la ayuda de un escribano del pueblo de Macha); en 1971 me regaló uno, que publiqué en Lima en 1982. Se entiende que don Agustín ya no aceptaba las invitaciones de los movimientistas a que fuera a inscribirse al MNR; más bien rechazó a Paz Estenssoro, junto con el notorio dirigente sindical movimientista Hugo Reinaga, y todo lo que llamó "el movimientismo traficante".[6] En 1964 apoyó el golpe contra Paz Estenssoro lanzado por el general René Barrientos Ortuño, vicepresidente de Paz; y sabemos que mantenía su apoyo antes y después de julio de 1966, cuando Barrientos logró constitucionalizarse mediante elecciones nacionales. Solo retiró su colaboración cuando Barrientos dio su apoyo al Impuesto Único en 1968, poco antes de su muerte en un accidente aéreo en 1969.

Hay que reconocer la cantidad de dinero que, en el sistema tributario, fluía desde los rincones más lejanos del campo, una telaraña de pequeñas sumas que llegaban desde las manos de los contribuyentes y los cobradores a las mesas tributarias, y de ahí al poder del alcalde, del hilanco y del curaca, y de este modo al Tesoro de Potosí. A partir de 1953 los nuevos dirigentes sindicales querían llevar el dinero tributario para sí, y el subprefecto de la provincia tampoco deseaba que todo fuera a la prefectura departamental sin dejar algo para la subprefectura provincial. En el Archivo vemos cómo después de 1952 los subprefectos, ellos mismos movimientistas, lograban reemplazar a don Agustín con un curaca títere, Ramón Cabezas, con el apoyo de los sindicatos del MNR. Los nuevos recaudadores llevaron el tributo para sus propios fines, quitándoselo al tesoro prefectural. Solo en 1962 volvió a la recaudación don

[6] Hugo Reinaga fue pariente del escritor indio, Fausto Reinaga, aunque políticamente estaban en campos opuestos (Platt 2018, 217-219).

PRONUNCIAMIENTO CAMPESINO DE MACHA

EN EL LOCAL SINDICAL CAMPESINO DE MILLURI QUE PERTENECE AL CANTON DE MACHA PROVINCIA CHAYANTA DEL NORTE DEL DEPARTAMENTO DE POTOSI, A LOS 20 DIAS DEL MES DE OCTUBRE DE 1,963, SE HICIERON PRESENTES LOS CAMPESINOS AGUSTIN CARVAJAL, CURACA DEL AYLLU ALAZAYA, SIPRIAN COLQUE HILANCO, FRANCISCO ALVARADO ALCALDE, GREGORIO MAMANI, ALCALDE DE AYOMA, Y CELESTINO LUJANO ALCALDE DE TAPUNATA Y OTROS, QUE CONSTITUYEN UNA PROVINCIA, ALCANZANDO A UN TOTAL DE 80 REPRESENTANTES DE DIFERENTES COMUNIDADES, PARA PRONUNCIARSE FRENTE A LOS PROGRAMAS FALSOS Y GASTADOS DEL MOVIMIENTISMO TRAFICANTE? LOS MISMOS QUE DIJERON DE LA SIGUIENTE MANERA ;

Primero.- En vista de que el falso Dirigente que se dise ser Hugo Reynaga, viene cometiendo toda clase de abusos y falsedades a toda la clase Campesina, nosotros habiendonos reunido en gran asamblea, nos permitimos repudiar completamente al indicado, que en primer lugar, en el año 1,95 amenazó incendiar al Pueblo de Macha, por que todo el pueblo le cobró de la deudas que había contraído cuando los famosos cupos se inauguraron, siendo este el primer ladrón estafador de los alimentos destinados al peublo, habiendo sacado también herramientas por varias veces, las cuales se lo ha negociado, no obstante que tenían destino hacia los campesinos, y ni una herramienta ha llegado a mamos de los compañeros campesinos, es por eso que no le escucharemos ni una palabra más, más que todo porque el Movimiento Nacionalista Revolucionario siempre se ha caracterizado desde un principio en fomentar el robo la flogera, y los abusos a todo el pueblo de Bolivia, aclaramos también que el Ministerio de Asuntos Campesinos le ha dado a Hugo Reynaga confiando que cumpliría con todos los mandatos, material para escolares, herramientas, y todo, pero nada no hemos recibido.

Segundo.- OPOSICION COMPLETA Y ABIERTA AL PREDIAL RUSTICO QUE ES CONTRARIO A LA CLASE CAMPESINA EMPOBRESIDA. En la siguiente forma:
No queremos, ni aceptaremos por nada el Predial rustico, que quiere decir que nosotros los campesinos debemos pagar por cada héctarea determinada cantidad de dinero, lo que anteriormente no existía, nosotros los campesinos quienes somos los indios, no pagaremos el Predial Rústico, porque no nos conviene, si algún día hemos llevado al Gobierno al Dr. Paz Estenssoro, ha sido para que nos ayude efectivamente, pero no para que quiera explotarnos más cobrando en vano, además no nos dejaremos engañar por los movimientistas, de que nos dicen que antes pagábamos siete impuestos, lo que es completamente falso, no queremos ni uno y medio impuesto, por que vamos a pagar, no tenemos plata, que paguen los millonarios que ganan en dolares los mismo que están encaramados en todo el mando del Gobierno, como ser los matones, y asesinos.

Tercero.- Además sabemos también que le indicado falso Dirigente y mentiroso Hugo Reynaga, ha sacado del Ministerio de Educación la suma de 2'000.000.-- de Bs., con destino a la escuela de Macha, lo cual no sabemos donde a ido, luego, también ha sacado otros dos millones de Bs. para el pueblo tal cosa tampoco no hemos visto, sabemos también que ha conseguido plantas para arborizar el pueblo de macha, del Ministerio de Agricultura, y los mismos que se lo a vendido, y cada día a ido terminando farreando, eso puede ser un buen dirigente ?, nosotros nos preguntamos, que nunca puede ser, y si sigue premaneciendo, en ese pueblo en compañia de Zabala, no garantizamos sus vidas, porque no seremos más engañados, por estos engañadores del Pueblo y del Gobierno.
Finalmente, decimos que mantendremos nuestra posición en contra del Predial Rústico, luego en contra del falso Dirigente Hugo Reynaga, todos estamos unidos, y para prubea firmamos juntos.

Milluri, 20 de cotubre de 1,963

Agustín Carvajal
Curaca Mayor

Siprián Colque
Hilanco

Francisco Alvarado
Alcalde.

Gregorio Mamaní
Alcalde

Celestino Lujano
Alcalde.

Figura 3.4. Pronunciamiento Campesino de Macha, 1963.

Agustín, y entonces el dinero tributario retornó al Tesoro, aparte de algunas interrupciones provocadas por los dirigentes sindicales.

En cuanto al destino del tributo, ¿a quién pertenecía la contribución? Esta pregunta marca toda la segunda mitad del siglo XX. En principio, como dijo don Agustín en varias ocasiones, era "del Estado". Es extraño, sin embargo, que los historiadores de la Revolución de 1952 raras veces han mencionado la contribución territorial como factor político de peso, entre tantas cosas que se han escrito sobre la Reforma Agraria y su secuela. ¿Por qué es que, sea de izquierda o de derecha, ningún partido ha querido prestar atención a las actividades fiscales de los cabildos y *ayllus* del norte de Potosí y otras regiones?

Me estoy refiriendo a un "rincón central" de Bolivia, muy revoltoso, políticamente notorio, donde se formaba el movimiento minero del siglo XX, que tiene las rutas de los llamados coches *chutas* que llegan de contrabando desde Chile, así como "cocinas" de cocaína… Pero estos son aspectos recientes, desde hace tiempo ha sido zona de conflicto, tanto en los centros mineros como en el campo. La sublevación de Tomás Katari y sus hermanos en 1780-1781 se protagonizó desde Macha. Los grandes *ayllus* se sublevaron nuevamente en una masiva insurrección durante la Guerra Federal de 1899, que dejó huellas sobre toda la primera mitad del siglo XX; y hasta hoy persisten los *ayllus*, que son los descendientes directos de los señoríos andinos del siglo XVI (Platt, Bouysse-Cassagne y Harris [2006] 2010; Platt 2020). Sin embargo, es significativo que las declaraciones de Evo Morales a favor de la descolonización no hayan nunca incluido el reconocimiento de los *ayllus*, que tampoco aparecen en la Constitución del Estado de 2009.

En la figura 3.5 se puede ver cómo los grandes *ayllus* norpotosinos forman franjas verticales que bajan desde cerca del altiplano de Oruro, con sus punas altas, pasando por las minas de Aullagas y Colquechaca, hasta llegar a los valles de maíz, y cada uno abarca todas las distintas ecologías del espacio norpotosino. La zona muestra claramente el modelo de la verticalidad propuesto por John Murra, que floreció durante la Colonia. Este modelo empezó a ser subvertido en 1882 por los gobiernos criollos y los *mozos* de los pueblos mediante la asignación de todos los valles a una nueva provincia, Charcas, donde a lo largo del siglo XX han ido separando las tierras de valle de las tierras altas de puna en la antigua provincia colonial de Chayanta. Las consecuencias han sido caóticas.

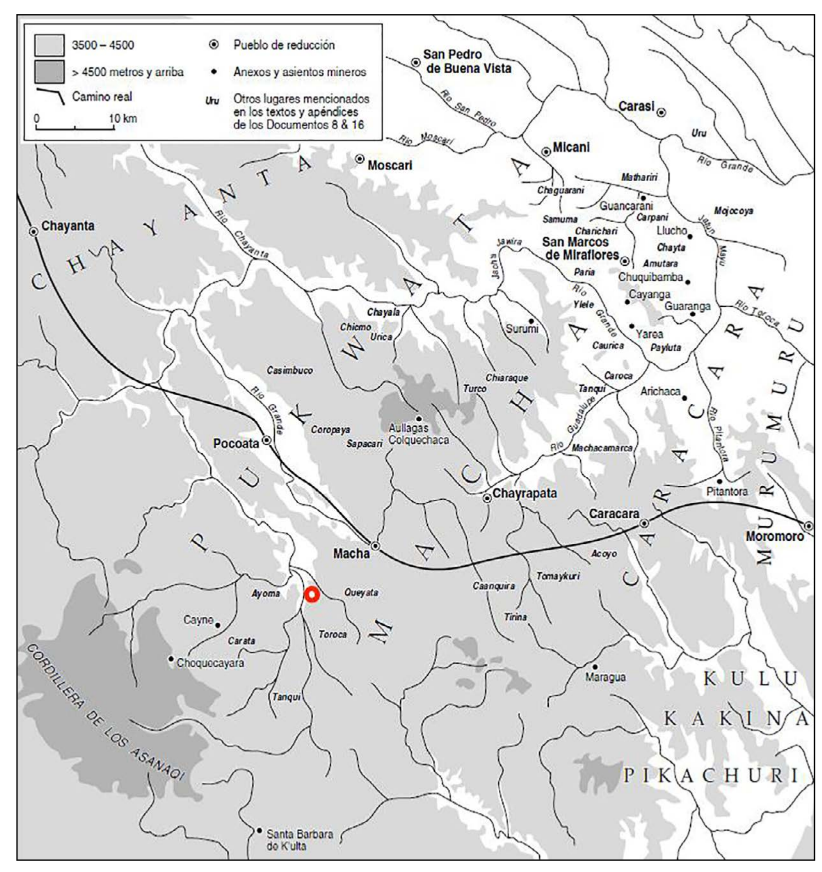


Figura 3.5. Mapa vertical de Macha y Pocoata. El punto rojo marca la residencia de Agustín Carbajal. *Fuente*: Platt (2018, 640).

Es importante notar, entonces, que existe una contradicción entre la organización provincial y municipal del espacio reconocida por el gobierno, y la organización vertical de los *ayllus*. El gobierno ha respondido a los deseos de los *mozos* de los pequeños pueblos de la región; los ha seguido a ellos y a los sindicatos, borrando formalmente los *ayllus* grandes del mapa político de Bolivia. A veces se supone que todo andaba bien con las poblaciones andino-bolivianas bajo el gobierno de Evo Morales, cuando incluso se hablaba de una "política de descolonización". Pero en realidad el gobierno del MNR, seguido por el del MAS (Movimiento al



Figura 3.6. El patriclan Carbajal en 1971. Sentado a la izquierda, don Agustín; de pie Dionisio, tercer hijo de Santiago y Feliciana Cali; Santiago, hijo mayor de Agustín, Gregorio, hijo menor y Marcos, sobrino de Agustín.

Socialismo), ha desconocido a los grandes *ayllus* desde antes de la abolición del tributo como ingreso prefectural en 1991.

En la figura 3.6 se ve el patriclan Carbajal en 1971. Entre quienes aparecen está Santiago, quien murió en 1977, hijo mayor de Agustín y mi primer anfitrión en 1971; también su hermano Gregorio, el hijo menor de Agustín, quien sucedió a su padre en 1981.

La figura 3.7 muestra a Agustín en 1945 durante el Congreso Indigenal patrocinado por el presidente Gualberto Villarroel, cuando encabezaba a un grupo de caciques del norte de Potosí y de Chuquisaca. Agustín aparece sentado en medio de la primera fila, con sus documentos en la mano. No los sabe leer, pero los tiene, los muestra y sabe que tienen más autoridad que cualquier vara. Pues, a pesar de los estereotipos indigenistas, Agustín nunca usó vara, y esgrimió los documentos como la verdadera fuente de su autoridad.



Figura 3.7. Congreso Indigenal de mayo de 1945. Agustín Carbajal con sus documentos al centro de un grupo de caciques de Potosí y Chuquisaca.

La próxima foto (figura 3.8), aunque borrosa, muestra una mesa tributaria. Dentro de cada cabildo, en cada semestre, se hace una mesa, y las piedras que se ponen encima de los billetes del tributo se llaman *incas* en las libaciones. Los billetes, en cambio, se llaman *pilpintos*, mariposas, que vuelan en el viento si no se sujetan. El inca está presente en toda la sociedad, porque las piedras de las casas, las piedras de las hondas, las piedras de los mojones, y las piedras que pesan sobre los billetes de



Figura 3.8. Una mesa tributaria con *pillpintu* (billetes) e *incas* (pisapapeles de piedra). Foto: Tristan Platt, década de los 80.

pago, son todas *ch'alladas* (libadas) como *inca*, una invocación simbólica cotidiana en la sociedad campesina que respalda el carácter legítimo del Estado boliviano.

Luego tenemos un recibo, que corresponde al semestre de Navidad de 1937, y es el primer recibo de la serie guardada en los sobres de cuero del Archivo. Transcribo: "Tesoro Fiscal de Potosí, Renta Departamental, Contribución Territorial, Provincia Chayanta Cantón Macha, Agustín Carbajal del aillo Aransaya" —todos los recibos son documentos oficiales del Tesoro de Potosí—; "ha pagado la suma de 3315,60 bolivianos, con 60 centavos por contribución correspondiente al segundo semestre del año 1937", con su "premio 1 %" de "33,15 bolivianos" para el curaca; y la fecha del recibo, es el 7 de enero de 1938. Primero había que recoger, después había que entregar, y una vez entregado, en esa fecha, el curaca podía llevar el primer recibo para el semestre de Navidad, junto con su premio.



TESORO FISC DE POTOSI

RENTA DEP TAMENTAL

CONTRIBUCIO ERRITORIAL

A Nº 000967 *

Bs. 3315.60

Provincia Chayanta Cantón Macha

El Agustín Carba al del aillo Aransaya

ha pagado la suma de

60/100 por Contribución correspondiente

semestre del año 1937 Bs. 3315.60

Premio 1% 33.15

TOTAL Bs. 3282.45

Potosí 7 Enero 1938

Todo recibo o documento ajeno al presente certificado, no es válido ni considerado como efectivo.

Figura 3.9. Recibo por la contribución territorial del segundo semestre de 1937, Navidad.

Tabla 3.1. El primer período de la tributación bajo Agustín Carbajal, 1937-1954 (en pesos bolivianos)

Año	San Juan (1)	Fecha del recibo	Navidad (2)	Fecha del recibo	Total
1937			3315,60	07-ene-38	3315,60
1938	3315,60	20-may-38	3315,60	12-dic-38	6631,20
1939	3315,60	03-abr-39	3315,60	22-nov-39	6631,20
1940	3315,60	02-abr-40	3315,60	18-oct-40	6631,20
1941	3315,60	28-abr-41	3315,60	20-oct-41	6631,20
1942	3315,60	23-mar-42	3315,60	19-oct-42	6631,20
1943	3315,60	22-abr-43	3315,60	13-oct-43	6631,20
1944	3315,60	28-mar-44	3319,60	25-sep-44	6635,20
1945	3319,60	24-abr-45	3319,60	26-nov-45	6639,20
1946	3319,60	28-nov-46	3369,60	21-may-47	6689,20
1947	3369,60	10-dic-47	3369,60	06-abr-48	6739,20
1948	3370	06-abr-49	3370	06-abr-49	6740
1949	3336	30-sep-48	3370	02-ene-50	6706
1950	N/D	N/D	3370	27-oct-50	3370
1951	3370	30-abr-51	3380	10-dic-51	6750
1952	3380	30-may-52	3389	17-nov-52	6769
1953	N/D	N/D	N/D	N/D	N/D
1954	3380	10-jun-55			3380

Siguiendo con el tema contable, luego vemos la lista de toda la contribución territorial de Macha Alasaya, de 1937 a 1954 (tabla 3.1). Una cosa que llama la atención es que los montos aportados son todos casi iguales. Desde 1937 hasta 1944 el tributo de San Juan sigue siendo Bs. 3315, 60. Esto no ocurre porque nadie hubiera muerto, nacido, entrado a la edad de tributar o pasado a la categoría de reservados, sino porque hay una *decisión fiscal* de parte de Agustín, quien sabe que lo que la prefectura necesita es saber cuánto va a recibir cada semestre para poder *presupuestar*, y que ellos van a estar contentos si reciben el mismo monto todos los años. Eso fue lo que pasó. Los funcionarios de la tesorería, quedan conformes, pues, por lo menos ahora reciben un monto fijo, una suma semestral con la que se puede contar. Anteriormente, antes de la Guerra del Chaco, las cuentas del Tesoro eran un caos… (Platt 2018, 136-140). Después, la suma del tributo se mantiene con solo pequeños aumentos, hasta San Juan de 1954.

El archivo también permite ver el impacto de la Revolución del 9 de abril de 1952 sobre la recaudación. Ya en mayo de ese año, aparece inscrito en lápiz sobre el recibo del tributo de San Juan de 1952 un nombre: Ramón Cabezas. Este reaparece en documentos de 1953 y 1954, año en que llega a reemplazar a don Agustín como curaca. Se trata de un curaca nombrado contra los deseos de la mayor parte de su parcialidad por el nuevo subprefecto movimientista de la provincia Chayanta Colquechaca, Wilver Chacón.[7] Con la ayuda de Cabezas, desde la segunda mitad de 1954 (Navidad) el subprefecto Chacón empezó a cobrar el tributo para las arcas de la subprefectura, en lugar de hacerlo para el Tesoro de la Prefectura. Al mismo tiempo crecían los sindicatos del MNR, quienes también querían apoderarse del tributo para enviarlo al Ministerio de Asuntos Campesinos en La Paz. Y entre los dirigentes sindicales que campearían en Macha durante los siguientes siete u ocho años estaba Hugo Reinaga, el enemigo empedernido de Agustín Carbajal, quien a cambio denunciaría a Reinaga en el "Pronunciamiento del Campesinado de Macha" de 1963, que hemos mencionado y puede verse en la foto de ese documento (figura 3.4).

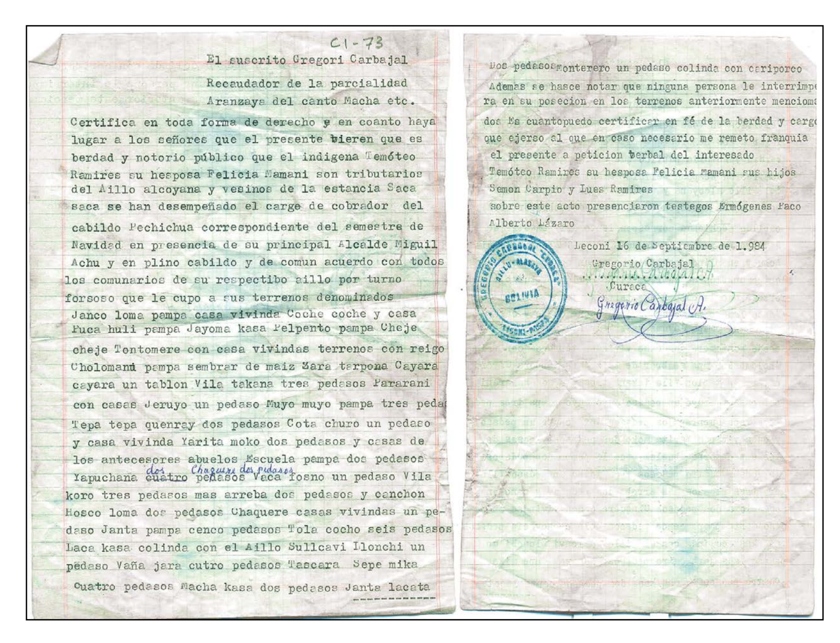
En 1953 hay un vacío de dos semestres en la serie de los recibos, y no conocemos la causa. Quizás Ramón Cabezas empezó a cobrar y llevar los recibos, o quizás los sindicatos se instalaron e interrumpieron el cobro del tributo. Pero para San Juan de 1954 reaparece Agustín Carbajal como recaudador, depositando el dinero en el Tesoro departamental; de ahí que existe el recibo para San Juan de ese año en el Archivo. Después se suspenden los recibos, y se mantiene el vacío hasta 1962. Son los años de la marginación del curaca Agustín Carbajal, excluido por el subprefecto y los sindicatos del MNR.

---

[7] El ACMA conserva un valioso informe enviado en 1953 por el *hilanco* del Cabildo Pichichua, Santos Chanpe (también Chambi), al prefecto de Potosí. Saltando por encima del subprefecto, le comunicó al prefecto exactamente cuáles cabildos apoyaban a uno u otro de los pretendientes, y cuáles estaban cambiando de parecer: "Suliceto ha Ud Ynforme de todos los comunarios del Aillo Aranzaya y todos los alcaldes y Ylancos no quiere que dentre el nuevo Curaca. Alapicha. Huaracata. Sullcavi. Tapunata. Y cinco cabildos aillo Alazaya (léase Alacoyana) Pichichua. Ayoma. Rosario. Yuracarire. Y Carata. Esos aillos no quiere el nuevo Curaca Ramon Cabezas, pero ha nombrado dos cabildos. Pumpuri y Choquecayara el nuevo Curaca. Y ahora quieren nombrar los aillos en Alapicha el nuevo Curaca. A ruego de Santos Chanpe Ylanco." Leconi Pampa, 16 de marzo de 1953 (ACMA C5-40) (Platt 2018, 188-189).

Durante todo el tiempo que se estaba pagando el tributo en el siglo XX, hubo diferencias importantes con la práctica del siglo XIX, porque ya no se formaba ninguna lista completa o *revisita* de todos los tributarios del cabildo o del *ayllu*, con sus familias y sus tierras. Fue algo que reclamó muchas veces la prefectura desde Potosí, diciendo que "desde la próxima vez traigan la lista" o "que traiga la nómina". Pero esto nunca se hizo, porque no era posible hacerlo. Esas listas que hacían los *revisitadores* del siglo XIX solo se pudieron hacer porque el Estado republicano de entonces había invertido dinero para pagar a un Apoderado Fiscal y Revisitador, con su secretario y costos. Con las *revisitas* se pudo levantar listas de todos los nombres de los parcelarios, e incluso la lista de los familiares y de las tierras; eran registros muy detallados. En el siglo XX, esas listas no existían porque ya no había *revisita*. Santos Marka T'ula decía: "Haz una revisita, así vamos a saber", pero nunca lo hicieron los gobiernos del siglo XX. Y es interesante pensar por qué no lo hicieron. Hubiera sido rentable… No lo hicieron, probablemente, porque (aparte del costo) hubiera sido como "retroceder" al siglo XIX, y la última cosa que quería el Estado del siglo XX, después de la Guerra Federal de 1899, era invertir plata para volver al siglo XIX, …querían seguir adelante, eran progresistas. Deseaban una masa de pequeños parcelarios titulados que pagarían un impuesto individual según un catastro, y formarían un mercado de tierras para sustentar una nueva agricultura capitalista (Platt [1982] 2016).

Sin embargo, lo que hacían los campesinos –cuando los recaudadores daban sus finiquitos o sus recibos a tal o cual persona por haber sido cobrador o alcalde– era poner la lista completa de los nombres de los terrenos de cada individuo sobre el recibo, como puede verse en las dos fotografías siguientes (figura 3.10). Esta lista era el sustituto improvisado en el siglo XX por las mismas autoridades indígenas, en lugar de lo que habían hecho tan eficientemente los *revisitadores* del siglo XIX. Los servicios y turnos forzosos de los campesinos del siglo XX se hacían en parte para garantizar su posesión de las mismas tierras anotadas.



C1-73

El suscrito Gregori Carbajal
Recaudador de la parcialidad
Aranzaya del canto Macha etc.

Certifica en toda forma de derecho y en coanto haya lugar a los señores que el presente bieren que es berdad y notorio público que el indigena Temóteo Ramires su hesposa Felicia Mamani son tributarios del Aillo alcoyana y vesinos de la estancia Saca saca se han desempeñado el carge de cobrador del cabildo Pechichua correspondiente del semestre de Navidad en presencia de su principal Alcalde Miguil Achu y en plino cabildo y de comun acuerdo con todos los comunarios de su respectibo aillo por turno forsoso que le cupo a sus terrenos denominados Janco loma pampa casa vivinda Coche coche y casa Puca huli pampa Jayoma kasa Pelpento pampa Cheje cheje Tontomere con casa vivindas terrenos con reigo Cholomani pampa sembrar de maiz Zara tarpona Cayara cayara un tablon Vila takana tres pedasos Pararani con casas Jeruyo un pedaso Muyo muyo pampa tres peda[sos] Tepa tepa quenray dos pedasos Cota churo un pedaso y casa vivinda Yarita moko dos pedasos y casas de los antecesores abuelos Escuela pampa dos pedasos Yapuchana ~~cuatro~~ dos pedasos Chaquere dos pedasos Vaca fosno un pedaso Vila koro tres pedasos mas arreba dos pedasos y canchon Hosco loma dos pedasos Chaquere casas vivindas un pedaso Janta pampa cenco pedasos Tola cocho seis pedasos Laca kasa colinda con el Aillo Sullcavi Ilonchi un pedaso Vaña jara cutro pedasos Tascara Sepe mika Cuatro pedasos Macha kasa dos pedasos Janta lacata ------------

Dos pedasos Monterero un pedaso colinda con cariporco Ademas se hasce notar que ninguna persona le interrimpera en su posecion en los terrenos anteriormente menciomados Es cuantopuedo certificar en fé de la berdad y cargo que ejerso al que en caso necesario me remeto franquia el presente a peticion berbal del interesado Temóteo Ramires su hesposa Felicia Mamani sus hijos Semon Carpio y Lues Ramires sobre este acto presenciaron testegos Ermógenes Paco Alberto Lázaro

Leconi 16 de Septiembre de 1.984

Gregorio Carbajal
Curaca
Gregorio Carbajal A.

BOLIVIA

Figura 3.10. El curaca recaudador Gregorio Carbajal certifica al cobrador del cabildo Pichichua Timoteo Ramírez con lista de sus terrenos, septiembre de 1984.

En la figura 3.11 se presenta una lista de la cantidad de gente que había en cada uno de los 25 cabildos y en cada *ayllu* histórico en 1978. Pueden verse los distintos números que hay en cada *ayllu*, la tasa semestral y la contribución que daban. Si queremos multiplicar cada tributario por cinco, se puede calcular que había quizás 6000 habitantes en cada mitad, y entonces quizás 12 000 en la totalidad de Macha. Además, consta toda la lista de los cabildos desglosados por *ayllu*.

Serie D - 75 Nº 217753

DECRETO LEY

Nº 11149

DE 26-10-73

EMISION NACIONAL

3 PESOS BOLIVIANOS 3

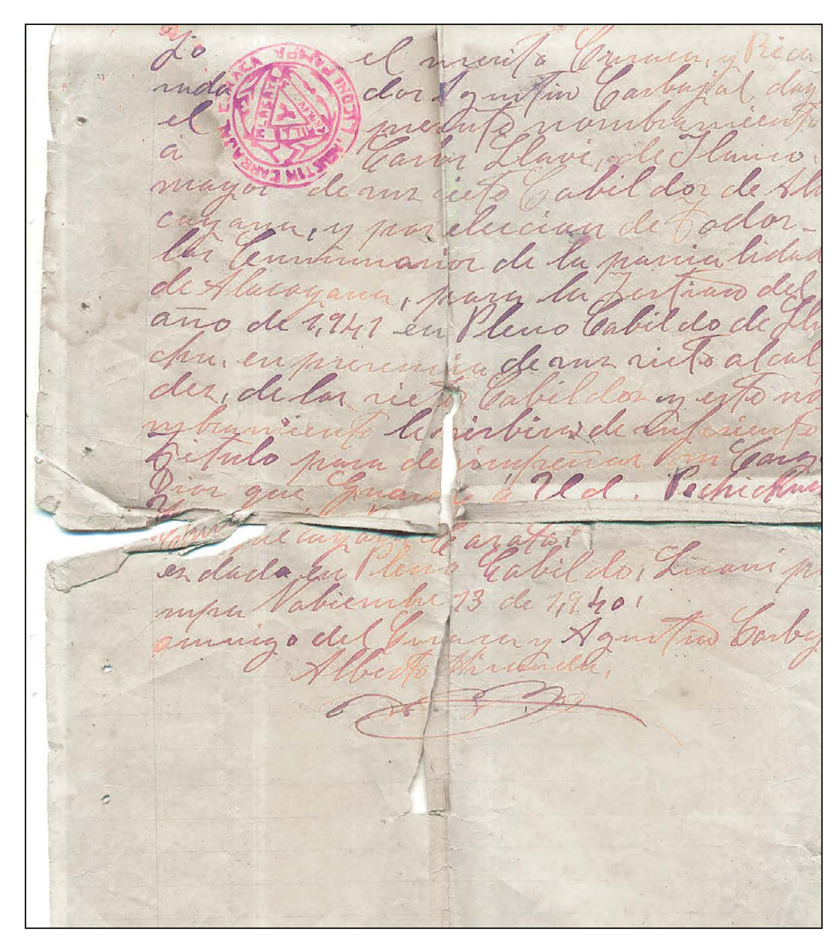
Leconi 20 de Febrero de 1978. Lesta del contribucion territorial del Aillo Aranzaya del Canton Macha Provincia Chayanta Los comunarios pagan la contribucion del primer Semestre y Segundo Semestre.

Pagan el 1º y 2º Conforme del año presente.

Aillo Alacoyana			
Cabildo Pechichua.	1º y 2º	1420 $b.	y 71 Comunarios.
Cabildo Yuracariri	1º y2º	1400 "	" 70 "
Cabildo Choquecayara	1º " 2º	920 "	" 46 "
Cabildo Cuimuri	1º " 2º	600 " "	30 "
Cabildo Pumpuri	1º " 2º	1.060 " "	53 "
Cabildo Ayoma	1º " 2º	1.000 " "	50 "
Cabildo Rosario	1º " 2º	640 " "	32 "
Aillo Sullcavi			
Cabildo Salinas	1º " 2º	1440 " "	72 "
Cabildo Challviri	1º " 2º	840 " "	42 "
Cabildo Cariporco	1º " 2º	840 " "	42 "
Cabildo Queoja	1º " 2º	800 " "	40 "
Cabildo Tanque	1º " 2º	500 " "	25 "
Aillo Huaracata			
Cabildo Collpa	1º " 2º	800 " "	40 "
Cabildo Oscoria	1º " 2º	880 " "	44 "
Cabildo Huaylloma	1º " 2º	460 " "	23 "
Cabildo Aullagas	1º " 2º	820 " "	41 "
Cabildo Cañocota	1º " 2º	960 " "	48 "
Aillo Tapunata			
Cabildo Titiri	1º " 2º	640 " "	32 "
Cabildo Poquera	1º " 2º	700 " "	35 "
Cabildo Palcoyo	1º " 2º	1.000 " "	50 "
Aillo Alapicha			
Cabildo Chiaraque	1º " 2º	1560	78 "
Cabildo Lorocache	1º " 2º	1460	73 "
Cabildo Torco	1º " 2º	1.180	59 "
Cabildo Tococare	1º " 2º		72 "
Cabildo Collpa	1º " 2º		71 "
Aillo Huaracata			
Cabildo Carase	1º " 2º	540	27 "

Figura 3.11. Los *ayllus* y sus cabildos, con los números de comunarios y montos tributados por semestre, 1978.

En la figura 3.12 se observa un nombramiento dado con su sello por el curaca Agustín Carbajal, y firmado por otro escribano, Alberto Miranda. Allí se dice: "Yo el suscrito curaca y recaudador Agustín Carbajal, doy el presente nombramiento a Carlos Llave de Ylanco mayor, de sus siete cabildos de Alacoyana, y por elección de todos los comunarios de la parcialidad de Alacoyana para la Jestión del año de 1941 en Pleno Cabildo de Lluchu en presencia de sus siete alcaldes de los siete cabildos y este nombramiento le sirbira de suficiente título para desempeñar su Cargo (…)".



do el merito Curaca y Reca
udador Agustin Carbajal day
el presente nombramiento
a Carlos Llave de Ilanco
mayor de auz siete Cabildos de Ala
coyana, y por eleccion de todos
los comunarios de la parcialidad
de Alacoyana, para la festiado del
año de 1,941 en Pleno Cabildo de Ila
chu, en presencia de auz siete alcal
des de los siete Cabildos y esto no
mbramiento le servirá de sufisiente
titulo para de [illegible] con cargo
Dios que guarde á Ud. [illegible]
[illegible] de [illegible]
es dada en Pleno Cabildo, [illegible]
[illegible] Noviembre 13 de 1,940.
amigo del Curaca y Agustin Carbajal
Alberto [illegible]

Figura 3.12. Nombramiento de Hilanco Mayor de los siete cabildos de Alacoyana a Carlos Llave.

A continuación, se observa un documento que considero la prueba de lo que he llamado el "pacto de reciprocidad" entre los *ayllus* y el Estado, tal como me lo contó el curaca don Agustín en 1971 (Platt [1982] 2016). Aquí se pronuncia el pacto en las palabras colectivas de los mismos campesinos del cabildo Salinas *Ayllu* Sullcavi (la fecha es quizás 1968, en todo caso antes de 1971).

Informe C1-S/f-6

Los comunarios del hayllo Sullcavi canton Salinas de Macha de la provincia Chayanta del departamento de Potosi = Representado por sus principales Jlilanco Siprian Layme; alcalde de comunidad Isidro Layme hacen el pronunciado ante las autoridades de la capital de provincia departamento y de la nacion; que en asamble bastante deliberado, han resuelto unanimamente como verdaderos campesinos tributarios de origen desde tiempos remotos hemos poseido tierra origen pagando la contribucion territorial al estado; por consiguiente nosotros como verdaderos Campesinos netos de la tierra queremos seguir manteniendonos tal como estamos y tenemos constituido y amparado; nosotros no queremos que se mida por héctareas, ni se emparcele o cambio de impuesto tal como nos intenta someternos a la clase campesino aprovechando a nuestra ignorancia e incapacidad

Impetramos a las autoridades del Supremo Gobierno que seamos amparados y sostendremos tal como nos encontramos de origen de las tierras con impuesto o tazo territorial.

Por la unidad campesina

Siprian Layme Hilanco · Isidro Layme Alcalde · Juan Ojeda · Jose Lucio · Domingo Layme · Agustin Layme · Pedro Layme

Figura 3.13. El "pacto de reciprocidad" entre los ayllus y el Estado, según los comunarios del Ayllu Sullcavi cantón (cabildo) Salinas de Macha.

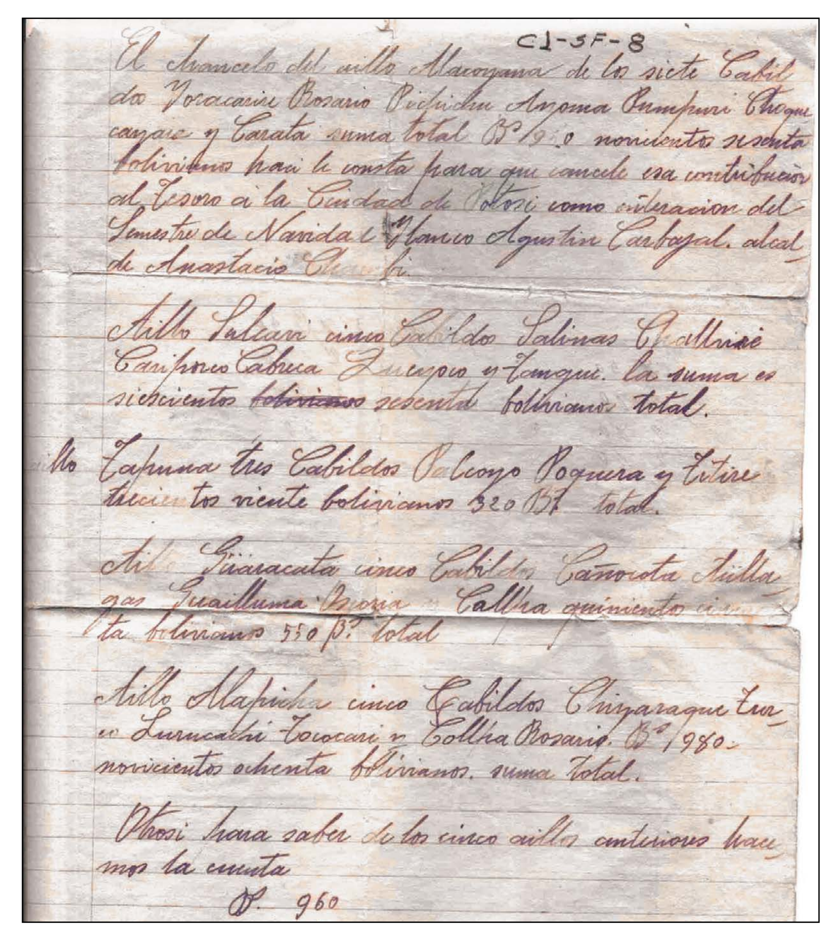
La transcripción comienza con una autoidentificación de los participantes.

> Los comunarios del Ayllu Sullcavi' –esta es su autoidentificación, aquí nos dicen quiénes son–. Los comunarios del Ayllu Sullcavi cantón Salinas de Macha de la Provincia de Chayanta del Departamento de Potosí, representado por sus principales Hilanco Siprian Laymi; alcalde

> de comunidad Isidoro Laymi, hacen el pronunciado ante las autoridades de la capital de provincia departamento y de la nación: Que, en asamblea bastante deliberado han resuelto unánimemente como verdaderos campesinos tributarios de origen desde tiempos remotos hemos poseído tierra origen pagando la contribución territorial al estado; por consiguiente nosotros como verdaderos campesinos netos de la tierra queremos seguir manteniendonos tal como estamos y tenemos constituido y amparado; nosotros no queremos que se mida por hectáreas ni se emparcele a cambio de impuesto tal como intenta someternos a la clase campesina aprovechando a nuestra ignorancia e incapacidad, [se trata de una fórmula estandarizada]. Impetramos a las autoridades del Supremo Gobierno que seamos amparados y sostendremos, tal como nos encontramos de origen de las tierras con impuesto o taza territorial.
> Por la unidad campesina
> (Huellas digitales)
> Siprian Layme / Isidro Layme / Juan Ojeda / José NN / Domingo Layme / Agustín Layme / Pedro Layme
> Hilanco - Alcalde

Es el acuerdo que buscaban. Se trata, sin lugar a dudas y en sus propias palabras, de un pacto de reciprocidad con el Estado, que se basa en la entrega de la contribución territorial a cambio de la posesión de las tierras de origen.

Luego vemos un documento extraordinario, escrito por la mano de Pedro Gómez, que muestra los cálculos hechos por él y don Agustín del monto que debían pagar los cinco *ayllus* como tributo del primer semestre, correspondiente a Navidad de 1937. Ahí ponen la cancelación ("el chancelo") del *ayllu* Alacoyana de los siete cabildos, y se ve que juntos tienen que aportar 960 bolivianos. Siguen los otros *ayllus*, cada uno con sus cabildos, y después los cinco totales, y la sumatoria. Los cinco *ayllus* de la parcialidad deben pagar en conjunto Bs. 3470, que es la cantidad que se va a entregar por el semestre de Navidad de 1937 (aunque, de hecho, la sumatoria es más alta que el monto que finalmente terminan entregando, por razones explicadas en Platt 2018, 122-123).



C1-5F-8

El Avancelo del aillo Macoyana de los siete Cabil
dos Yocacairi Rosario Pichichu Anyoma Pumpuri Choque
cayaic y Carata suma total Bs. 9.0 noviciento sesenta
bolivianos hari le consta para que cancele esa contribución
al Tesoro a la Ciudad de Potosí como entregacion del
Semestre de Navidad Alcancio Agustín Carbajal. alcal
de Anastacio Choque

Aillo Sulcani cinco Cabildos Salinas Challuiri
Caripomo Cabrera Lucopo y Tanqui. la suma es
sietecientos ~~bolivianos~~ sesenta bolivianos total.

Aillo Tapunna tres Cabildos Palcoyo Poquera y Titire
trecientos viente bolivianos 320 Bs. total.

Aillo Guaracata cinco Cabildos Cañoata Aulla
gas Guailluma Bruma Callra quiniento cin
ta bolivianos 550 Bs. total

Aillo Alapicha cinco Cabildos Chiyaraque Tun
co Lurucalhi Cocacari y Collha Rosario. Bs. 980.
noviecientos ochenta bolivianos. suma Total.

Potosí hara saber de los cinco aillos anteriores hace
mos la cuenta
Bs. 960

Figura 3.14. Agustín Carbajal y Pedro Gómez calculan la primera contribución de 1937.

Al inicio del trabajo de catalogación, Gregorio Carbajal estaba mostrándonos el archivo cuando en un momento estalló, y dijo: "¿Y qué es lo que hemos recibido por todo nuestro trabajo? ¡Nada!, ¡nada!" En ese momento decidí que había que mostrar el tamaño del trabajo que involucraba toda la administración del curaca. De hecho, sabemos que, en cuanto a los 25 cabildos, se trata de 25 alcaldes al año y 50 cobradores semestrales al año, que ya son 75 cargos, y después están los postillones, seis por cada tres meses, o sea 24 al año. Hubo también un alcalde

originario de servicio para el corregidor (una imposición del corregidor, porque desde 1908 no era legalmente obligatorio), así que en total son 100 "turnos forzosos" por año, servicios a la comunidad y al Estado; y cada uno de estos cargos significaba documentos escritos de nombramiento, su finiquito, y su constancia escrita. Un trabajo enorme para el escribano y para el curaca.



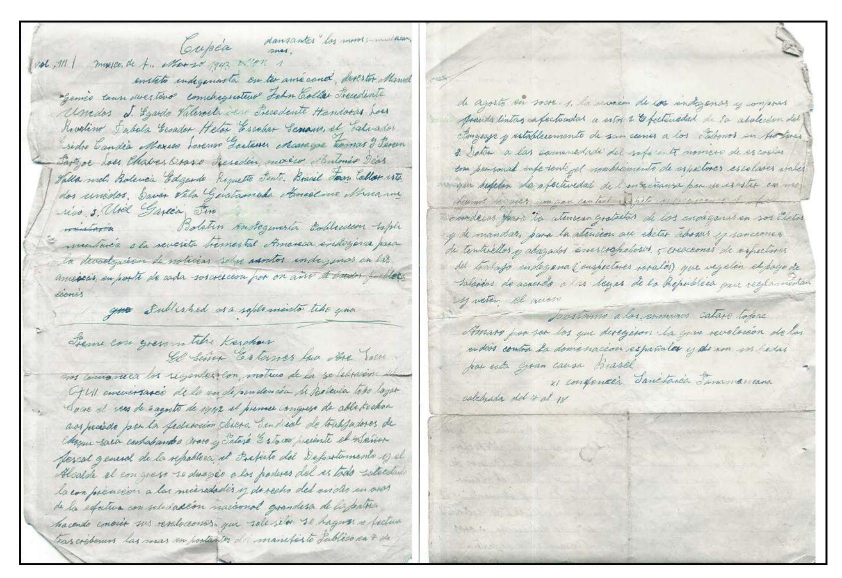
Figura 3.15. Gregorio Carbajal. Foto: Fortunato Laura, 2014.

Además, como muestra el archivo, desde 1930 hubo un alcalde mayor para ambas parcialidades de Macha, un cargo de cuya existencia antes no sabíamos, el cual abarcaba las parcialidades de Alasaya y Majasaya. Sabemos que ocupaba este puesto aproximadamente desde 1930 hasta 1945. Y, aunque no hay espacio para explicarlo aquí (Platt 2018, 152-157), el archivo nos muestra por qué los alcaldes mayores fueron excluidos, por qué desaparecieron en los años 40 y por qué, en cambio, se consolidó la posición del curaca recaudador de cada parcialidad, y en Macha Alasaya don Agustín Carvajal.

Así, este archivo muestra cosas que sencillamente no sería posible saber sin la escritura alfabética en manos del curaca analfabeto y su escribano, sobre la forma política de la sociedad indígena, su administración democrática, y las fuentes de sus conflictos externos e internos en el siglo XX. Estos datos esenciales se encuentran en el Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya.

No tengo espacio para contar muchas nuevas evidencias acerca de las relaciones sociales antes y después de la Revolución de 1952, pero quienes se interesen pueden consultar mi libro *Defendiendo el techo fiscal*. El Archivo también muestra la historia de la violencia interétnica de los años 1930-1950, durante y después de la Guerra del Chaco, y a pesar del Congreso Indigenal de 1945. Terribles cosas estaban pasando, y los peores momentos sucedieron dentro del país después de la guerra, pues los militares hacían lo que les daba la gana, robando comida y animales, violando a mujeres, reclutando a los indios por la fuerza para el servicio militar; mientras que a los corregidores cantonales los campesinos les denunciaban una y otra vez por sus abusos, de manera que nos recuerda a la provincia de Chayanta en el siglo XVIII.

Continúo con un documento muy interesante, pero difícil de leer porque está escrito en ortografía quechua. Se puede reconocer que la segunda parte es igual, textualmente, a un informe que consta en el tercer volumen del *Boletín Indigenista* del Instituto Indigenista Interamericano de México, publicado en 1943. Se trata de un informe que enviaba un señor Estanislao Ari a México sobre el Primer Congreso de Lengua Quechua, una reunión importante que se celebró en Sucre en las fiestas patrias de 1942, patrocinada por la Federación Obrera



Cupéa dansantes "los moros [illegible] mes.

vol. III | mexico. de 1.. Marso 1943 [illegible] 1

ensteto endegenesta en ter amécano, derestor Manuel Gamés [illegible] derestóro comebeguetero John Collar Precedente Unedos J. Egardo Valeroela vese Precedente Handoras Loes Revelino Dabala Ecuador Hetor Escobar Senano, el Salvador Esidro Candía Mexeco Lorenso Gaetaner Nacaragua Tomas Y Peren Sarzoe Loes Chabes Orosco Precedén, mexéco Antonio Déas Valla mel. Bolevia Edgardo Roquette Pento. Brasil Juan Collar esta dos unedos. Daver Vela Guatamala Ancelmo Mosca me réco J. Uriel García Piro

~~[illegible]~~ Bolotin endegenesta Poblecaceon sople mentaréa a la revesita tremestal Amereca endegéna para la devoelgacéon de notecéas sobre asontos endegenos en las ameécas, en porte de cada soscrecceon por on año [illegible] fubleca ecónes

~~yna~~ Publeshed as a soplemento tiho yna

Preme con greso [illegible] Kechoa

El Señor Estanes [illegible] Socre nos comonecca los segentes con motevo de la selebracéon del CXVII anevérsarco de la en dependencéa de Bolevia tobo logar Socre el [illegible] de agosto de 1942 el premer congreso de able kechoa aospecéado por la federacéon obrera Sendecal de trabajadores de Chuque saca cochabamba Ororo y Potosé Estovo precénte el señor fescal general de la repablecca, el Prefecto del Departamento y el Alcalde el congreso se durégéo a los poderes del es todo solecetando la con prénceón a las necéredades y derecho del endéo en oras de la efectéva con soledaccón nacéonal grandesa de la patréa hacendo conocér sus resoloccones, que solecéto se hagan efectéva trascrébemos las mas en portantes del manefesto Publécoa a 7 de

de agosto en socre. 1. la [illegible] de los endegenos y compras fraudalintas afectoadas a estos 2 Efectevedad de la abolecéon del Pongeaje y establecemento de san cenes a los Patronos en fractores 3. Dotar a las comonedade del sofecente nomero de escoelas con personal sufecente el nombramiento de espectores escolares [illegible] que befelan la efectevedad de l enseñanse por no esester en mo [illegible] cantedad [illegible] [illegible] [illegible] Medecos para la atencion gratectas de los endégenas en sos [illegible] y de mandas para la atencion [illegible] ebetar abosos y sanccones de tenterellos y abagados enescropolosos. 5 creacceones de espectores del trabajo endegena (enspectores rorales) que vegelen el pago de salaréos de acoerdo a las leyes de la Repúbleca que reglamentan y veten el aboso

postamo a los ermanos catare topac Amaro por ser los que deregeron la gran revoleccón de los endéos contra la domenaccon españolas y de non sos bedas por esta gran causa Brasel

XI conferencéa Sanctarea Panamereana calebrada del 7 al 18

Figura 3.16. Primer Congreso de Lengua Quechua: informe de Estanislao Ari dictado con grafofonémica quechua.

Sindical de Chuquisaca, con presencia del Fiscal de la República, el prefecto de Chuquisaca, y los Alcaldes Mayores indígenas (Ari 2014). Este documento está copiado del *Boletín* que está escrito en castellano estandarizado, y acompañado con una traducción al inglés. Lo que pasa, me parece, es que alguien en Bolivia, probablemente en Sucre, dicta el texto, leyéndolo a otra persona que lo escribe con ortografía quechua para enviarlo, por una vía que no conocemos, al Archivo del curaca don Agustín en Lecone Pampa.

Así, el curaca analfabeto y quechua-hablante de Macha Aransaya tenía en su archivo un documento escrito, impreso en el *Boletín* de México, con detalles del contenido del Primer Congreso de Lengua Quechua realizado en Sucre en 1942. En el texto hay una referencia a los hermanos Katari de Macha, y a Túpac Amaru, por ser los que habían dirigido la gran rebelión de los indios contra la dominación española en 1780-82, todo escrito en ortografía quechua. Finalmente, viene una referencia a una conferencia de salud que se celebraba en Brasil en 1942, donde se iba a discutir sobre la enfermedad de Chagas, muy difundida en los valles de Charcas.

Podemos ver, entonces cómo el Archivo de la Recaudación estaba conectado con un mundo amplio, hemisférico. Pero no sabemos quiénes habrán dictado y escrito este trozo de papel, aunque se puede suponer que quien tradujo el contenido al quechua para el curaca habría sido el "secretario" de Agustín, Pedro Gómez.

Conclusión

Creo que podemos distinguir por lo menos tres tipos de actores del movimiento político indígena en Bolivia antes de la Revolución de 1952.

Primero están los **caciques apoderados,** estudiados por Silvia Rivera Cusicanqui en el caso de Santos Marka T'ula (THOA 1984; Rivera 1991) y por Carlos Mamani (1991) en el caso de Eduardo Nina Quispe. Estos confiaron en los títulos, las *revisitas* y los amojonamientos coloniales y republicanos como base para la reivindicación legal de las tierras expropiadas por los hacendados. Nina Quispe inclusive propuso cambiar el nombre de la República para llamarla la "República del Collasuyo".

Después venían los **alcaldes mayores,** estudiados por Waskar Ari (2014), y ahora sabemos que se incluía entre ellos a José Caisina, de Macha, según los papeles recién descubiertos del ACMA. Entre los alcaldes mayores sobresalían Gregorio Titiricu y otros de La Paz, que leyeron la Recopilación de las Leyes de Indias en sus reuniones; Titirico llevaría una copia del tomo sexto de la recopilación, que tiene la legislación de Felipe II en 1580. Esta legislación y las dos Repúblicas de Indios y de Españoles eran parte de las discusiones y deliberaciones sobre las posibles opciones políticas tratadas en las asambleas campesinas durante los años 1920 y 1930. Ari también enfatiza la preferencia de los alcaldes mayores por los temas religiosos y pedagógicos, y su impaciencia por el "proyecto inútil" de los antiguos títulos de los caciques apoderados.

Y en tercer lugar tenemos a los **curacas recaudadores,** como don Agustín y otros, en el norte de Potosí y más allá. Estos buscaban otro tipo de acuerdo con la sociedad criolla, pues los demás habían enfatizado sobre tierras y garantías, pero desde 1937 hasta su jubilación en 1981 Agustín enfatizó también el pacto tributario, el pago del tributo,

y la relación fiscal con el Estado. Creo yo que esta es la razón por la cual, a diferencia de los otros, el proyecto de don Agustín duró tanto tiempo. Él no favorecía la violencia, aunque no faltaban las provocaciones, que denunció por escrito; buscó mantener la relación fiscal, fortaleciéndola contra viento y marea –a pesar de las arbitrariedades de los sindicatos del MNR y otros partidos–, por casi 50 años y en pleno siglo XX.

Terminaré señalando que el gobierno sindicalista del MAS y de Evo Morales nunca prestó atención al planteamiento del curaca Carbajal y de los *ayllus* durante sus 13 años de gobierno (2006-2019), y menos a las propuestas de Santos Marka T'ula (THOA 1984). A pesar de hablar repetidas veces de la "descolonización", al final el MAS prefería depender en el campo de los mozos de los pueblos y de los sindicatos, siguiendo el ejemplo del MNR, para controlar los grandes *ayllus* cuyas identidades étnicas, territoriales y sociales remiten, a través de los siglos, a los señoríos preeuropeos (Platt 2020). Podría suponerse que merecían un beneficio concreto de la descolonización. Pero el MAS prefería repetir la política del MNR consistente en intentar someter a los *ayllus* a los mozos de los pueblos y los sindicatos, igual que el gobierno de Víctor Paz Estenssoro en los años 1950 y 1980. Así, el MAS se sumó a la política de dominación seguida por los gobiernos criollo-mestizos liberales frente a los reclamos de justicia de los *ayllus* andinos colonizados; debe notarse que los *ayllus* también fueron excluidos de la Constitución Plurinacional de 2009 (Platt 2018).

Tal es la causa de la ambivalencia de los *ayllus* norpotosinos frente a la presidencia sindicalista de Evo Morales. Demás está decir que la intrusión de Jeanine Añez en la presidencia no significó ninguna mejora de la situación. Sin embargo, cuando pregunté recientemente a gente de Macha Alasaya si ellos apoyarían el sistema de los *ayllus* en caso de que el gobierno lo declarara vigente, me contestaron sin titubear que sí. La opción de la descolonización territorial y vertical sigue abierta.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA)

Obras secundarias

Ari, Waskar. 2014. *Earth Politics: Religion, Decolonization, and Bolivia's Indigenous Intellectuals (Narrating Native Histories)*. Durham: Duke University Press.

Cunill, Caroline, y Luis Miguel Glave, coord. 2019. *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina. Intérpretes, mediación y justicia (siglos XVI-XXI)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Mamani Condori, Carlos. 1991. *Taraqu, 1866-1935: Masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispe*. La Paz: Aruwiyiri.

Platt, Tristan. (1982) 2016. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Biblioteca del Bicentenario Boliviano. La Paz: Centro de Investigaciones Sociales.

— 2015. "Un archivo campesino como 'acontecimiento de terreno'". *Fuentes*, 33: 6-18.

— 2018. *Defendiendo el techo fiscal. Curacas, ayllus y sindicatos en el Gran Ayllu Macha, Norte de Potosí, Bolivia, 1930-1994*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
https://bit.ly/2Ua0Hgr

— 2020. "Modos de producción, ocupación colonial y formaciones sociales en los Andes". En *El Debate Permanente. Modos de producción y revolución en América Latina*, compilado por Juan Marchena, Manuel Chust y Mariano Schlez, 141-168. Santiago de Chile: Ariadna.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris. (2006) 2010. *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas*. La Paz: IFEA / Plural.

Rappaport, Joanne, y Tom Cummins. 2012. *Beyond the Lettered City. Indigenous Literacies in the Andes*. Durham: Duke University Press.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 1991. "Pedimos la revisión de límites. Un episodio de la incomunicación de castas en el movimiento de los caciques apoderados de los Andes bolivianos". En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX,* t.2, compilado por Frank Salomon y Segundo Moreno, 603-652. Quito: Abya-Yala.

Salomon, Frank, y Mercedes Niño-Murcia. 2011. *The Lettered Mountain.* Durham: Duke University Press.

THOA (Taller de Historia Oral Andina). 1984. *El indio Santos Marka Tóla, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República.* La Paz: THOA.

Capítulo 4
Fuentes orales andinas del Libro II de las *Memorias antiguas historiales...* (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito

Frank Salomon

¿Posee el Ecuador una "crónica indígena" comparable con los clásicos de Guamán Poma y Pachacuti Yamqui? Algo por el estilo se encuentra escondido en la parte II de las *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú* escritas por el cura Fernando de Montesinos, compuesta entre 1642-1644. En el ensayo crítico-bibliográfico con que Szemiñski contribuyó al *Guide to Documentary Sources for Andean Studies 1530-1900,* él explica por qué juzga la segunda parte de las *Memorias antiguas historiales...* como crucial para su estudio de la memoria profunda andina.

> El autor [Montesinos] afirma haber copiado su información de un manuscrito anónimo, *De emperadores peruanos*, comprado por él en subasta en Lima en 1628 (…). La lista de monarcas [preincas e incas] de Montesinos no es de su propia invención. Una lista similar existió tan tempranamente como en 1585 o antes, fecha anterior a la extinción de la última generación andina autóctona capaz de recordar el periodo prehispánico. Giovanni Anello Oliva (1895 [1631, 70-73) supo de la existencia de una lista tal y la atribuyó a Blas Valera. El autor del anónimo *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, a veces identificado como Blas Valera, también conoció tal lista (Szemiñski 2008, 429-430).

Las *Memorias...* de Montesinos forman la primera parte de una crónica más amplia titulada *Ophir de España*, porque su autor intentó, obstinadamente, identificar las minas bíblicas de Ophir con el Perú.

El Libro II resulta inorgánico con respecto al resto de la obra. Contiene una versión heterodoxa de la historia precolombina andina, en la cual figuran 92 o 93 "reyes del Pirú" preincas seguidos por 11 reyes de la dinastía inca. (Los comentadores discrepan ligeramente en la cuenta, por utilizar diferentes manuscritos.) Según Szemiñski (1995, 54), el texto, o su precursor, se habría redactado antes de 1585, porque contiene una fecha pregregoriana, mientras Hyland (2007, 61) asigna la obra en su forma conocida a una fecha posterior a 1609, porque cita a Garcilaso "El Inca" de la Vega. La mayoría de los reyes son escuetamente mencionados como monarcas dentro de una larga genealogía real previa al Tawantinsuyu, dividida en épocas por dos cambios dinásticos. El relato de los reyes obedece a una cronología explícitamente conformada por los cinco milenios aceptados —en aquel tiempo— como marco para la "historia universal".

Sergio Barraza Lezcano, en un ensayo crítico de 2005, y Sabine Hyland, en la introducción a su edición de 2007, coinciden en identificar al autor del "Manuscrito de Quito" como el ilustre mestizo inca-quiteño P. Diego Lobato de Sosa (circa 1541-1610?). El presente ensayo reafirma esta atribución y propone dar un paso más: si Montesinos fue informado por Lobato de Sosa, ¿quiénes le informaron a Lobato?

En estas páginas propongo que Lobato, dentro de su proyecto globalmente proinca, tuvo interés también en los relatos de quiteños que no fueron incas, y que incorporó elementos de estos al testimonio. Tras un breve resumen sobre los informantes incas, pasamos a identificar algunos miembros de grupos no incas que informaron a Lobato o aportaron a su obra.

La delimitación sociológica y lingüística de los grupos étnicos inmediatos al Quito colonial nunca se ha establecido consensualmente. Algunos de los personajes comentados aquí provinieron de la periferia sureña de la población septentrional tradicionalmente caracterizada como cara o caranqui. Otros pertenecieron a una población lingüísticamente diferente, asociada al controvertido gentilicio panzaleo. El territorio de este último grupo se extendía al sur de Quito, por la Sierra hacia Latacunga. Tangencialmente mencionaré a personas oriundas de grupos y regiones más distantes: pasto, puruhá, mitmaqkuna, chachapoya y huayacundo. Se trata de partícipes en la comunidad multilingüística que utilizaba "la lengua del inga" como idioma vehicular. Algunos aparentemente fueron "ladinos" también en español.

La diversidad quiteña en la Colonia temprana

El mismo Montesinos nos explica que el texto resulta inorgánico en relación con el resto del libro por ser de origen quiteño.

> Quiero referir otra antigüedad deste nombre Piru que halle en un libro m.s. que con harta estima y mayor cuidado [ilegible] en una almoneda en la ciudad de Lima. Trata del Piru y sus emperadores, y según pude averiguar en Quito comunicando destas materias con curioso me certifico que lo avia escrito un hombre de aquella ciudad muy lenguaras y antiguo en ella ayudandole a las noticias y dándole [ilegible] al examen de los indios el Smo. Don frai Luis Lopez obispo de aquella iglesia (Montesinos [1644?] 1882:8v, citado en Barraza 2005, 58).

Es plausible que Montesinos haya encontrado, en una almoneda limeña, las pertinencias del difunto obispo de Quito Luís López de Solís, porque López (obispo de 1592 a 1605) murió en Lima, en 1606, y Montesinos vivió allí entre 1636 y 1639. Al decir que averiguó posteriormente en Quito sobre la autoría del manuscrito, Montesinos aparentemente alude a su viaje a Quito en calidad de visitador eclesiástico, en 1643.

Montesinos no atribuye al autor quiteño Diego Lobato identidad inca ni indígena, sino un largo conocimiento de la zona y habilidad lingüística. En efecto, el escritor quiteño fue conocedor de la sociedad norandina. Escribe variantes excéntricas o erradas cuando trata de topónimos y antropónimos surandinos, pero sus versiones de topónimos septentrionales resultan detalladas y exactas.[1] Además, podemos creer que el autor compiló conocimientos o memorias de la Colonia temprana, porque hace referencia a rasgos quiteños que habían desaparecido hacia 1600. Por ejemplo, precisa los "montes de Uyumbicho" como escenario de un augurio precolombino sobre la futura invasión inca en el capítulo 23 (Montesinos [1644?] 2007, 245). Ya en 1559 los indios

[1] Por ejemplo: Quito, Paltas, Pançallo [Panzaleo], Oyumbicho, Loxa, Cañares, Dumma [nombre de curaca cañari], Macas, Quisna, Guayaquil, "Purues o Perues, Puruguaes o Perguaes" [por ejemplo Puruháes], Sichos, Hampatos, La Canela, Mulahalo, Chonos, Calecali [Calacalí], Pululagua, Vava [Baba], Guayaquil el viejo, La Puna, Isla de la Plata, Cuenca, Tumipampa, río Quispe [¿Pisque?], Coyambe, Yaguarcocha, Quillaçingas, Atiris, Pastos, Malchingui, Cochesqui, Octavalo, Carangue (Montesinos [1644?] 2007, 144-153).

de Urin Chillo retiraron a sus “carpinteros” de Uyumbicho, porque los montes dejaron de existir. En 1560 el cabildo de Quito intentó, sin éxito, evitar la tala total del “bosque de Uyumbicho”. Hacia 1580 la extracción maderera se había trasladado a zonas más lejanas (Salomon [1976] 2011, 116).

La influencia inca en Lobato de Sosa

Las investigaciones sobre la trayectoria del probable autor, Lobato, se han concentrado en sus logros como educador de élites aborígenes, músico, intérprete del quichua y operativo bicultural del obispado quiteño. El P. José María Vargas O.P. (1974) y Roswith Hartmann ([1976] 1996) explican que Diego Lobato de Sosa nació hacia 1541, hijo natural de la inca Ysabel Yarucpalla, aparentemente oriunda del Cuzco, pero radicada en Quito, y del conquistador Juan de Lobato. Yarucpalla fue “una de las mujeres más principales” de Atahualpa Inca. Lobato fue instruido en la fe por Fr. Jodoco Ricke, el fundador del convento franciscano de Quito, quechuista y lascasista. Lobato tuvo a su cargo múltiples parroquias donde predominaban las etnias norteñas[2] y ejecutó importantes misiones políticas del Estado y de la iglesia en el Alto Napo y la Sierra: “prouincias de Pançaleo la Cacunga [por Latacunga] y Ambato Purguaes Rio Bamba y Chumbo”, en sus propias palabras escritas en 1592 (Oberem 1976, 318). Su prédica en quechua recibió acogida no solo entre quiteños indígenas e incas sino también entre “otras gentes españolas que entiende la lengua” (Hartmann [1976] 1996, 318). La fecha de su muerte es incierta, pero hay noticia de Lobato como dueño de un terreno en 1608.[3]

Existen fuertes indicios de que el P. Lobato pudo ser el autor del “Manuscrito de Quito”. Ya en 1582, él mismo dijo haber escrito una “historia del inca” (Hartmann [1976] 1996, 321; Barraza 2005, 67). En 1600 contó que estaba redactando una historia de la invasión española

---

[2] Cumbayá, Cotocollao, la parroquia indígena urbana de San Blas.

[3] Archivo Municipal de Quito (en lo adelante AMQ), Primer Libro de Censos, f. 99-100r., f.166 v, año 1584-1630.

de Quito: "Como está este testigo escribiendo los sucesos de la conquista de esta tierra y otras cosas tocantes a ella, ha averiguado con mucho número de indios viejos ancianos de ella…".

El relato inca dinástico quiteño, como apunta Szemiński, fue en parte "compartido" por el mestizo inca y jesuita Blas Valera, a juzgar por fragmentos de una obra perdida de Valera incorporados a la crónica de Giovanni Anello Oliva, que data de 1631 (Hyland 2007, 65-66). Los dos incas mestizos, Lobato y Valera, tuvieron mucho en común. Valera pasó algunos meses en Quito, en 1594-1595, antes de viajar a España. En este período, Lobato ya ocupaba importantes puestos en el obispado de Quito. Lobato y Valera se habrían contactado mediante su amigo común, el dominico Fr. Pedro Bedón, quien había instruido a Lobato en el Colegio San Andrés (Barraza 2005, 71). Pero es improbable que Valera haya sido idéntico al autor descrito por Montesinos, porque de ninguna manera Valera poseyó las credenciales que Montesinos atribuyó al escritor: "hombre de aquella ciudad [de Quito] …y antiguo en ella". Resulta más fácil creer que el chachapoyano y el autor quiteño hayan intercambiado ideas historiográficas que, posteriormente, influyeron en el documento quiteño.

A la fecha de tal encuentro, Lobato ya había vivido cinco décadas entre incas coloniales quiteños. Barraza enfatiza el acceso que tuvo Lobato a los discursos de la élite cuzqueña-quiteña, ya que su madre, Ysabel Yarucpalla, fue "una de las tres o cuatro *pallas* [princesas] que en ese tiempo [de la invasión española de 1534] residían en Quito" (Oberem 1976, 18) y por lo tanto plausible portadora de una tradición incacéntrica. Ella vivió por lo menos hasta 1565, cuando su hijo Diego Lobato tenía unos 25 años. En 1582, Lobato aparece como testigo en el testamento de Francisco Tupatauchi, "El Auqui", hijo de Atahualpa (Barraza 2005, 67). Además, tuvo numerosas conexiones con el entonces importante estrato social de curacas de mitimaes, inmigrados al septentrión con auspicios incas. Colaboró con don Diego de Figueroa Cajamarca, curaca de *mitmaq wayakuntu* ("guayacondo") y primer Alcalde Mayor de Naturales (1579). Lobato y Figueroa Cajamarca fueron compañeros en la anulación de supuestas subversiones emanadas de los quijos y en las cobranzas de la Santa Bula de Quito en diversos puntos de la Sierra, hasta Chimbo, en 1589 (Espinoza Soriano 1975, 373).

A la lista de posibles contribuyentes a la versión inca se puede añadir también Matheo Yupangue Inga, primo hermano de Atahualpa y curaca de los mitimaes incas en Quito. Don Matheo lideró un escuadrón cañari contra los rebeldes del pueblo de Lita en la selva occidental, y acompañó a Gil Ramírez Dávalos en la entrada a los quijos del alto Amazonas. Llegó a ser importante político bicultural en su función como primer Alguacil Mayor de los Naturales.

Matheo Yupanqui es relevante para el "Manuscrito de Quito" por haber contado a Miguel Cabello de Valboa (1535-1608)[4] una leyenda historizante y romántica de alguna manera emparentada con un episodio en el "Manuscrito de Quito". Se trata de una "novela corta" (Porras Barrenechea 1951, xxvi) que relata los amores de un general, "Quilaco Yupangue", de Quito, con la princesa Curicuillor del Cuzco.[5] El antropónimo

---

[4] El agustino autor de la *Verdadera descripción y relación de la provincia y tierra de las Esmeraldas* (1581) y la *Miscelánea Antártica* (1586) mencionó como informante para su peculiar versión de la historia de Quilago a "...Don Matheo Yupangui Ynga natural que residia en el Quito (de quien hubimos esta relacion) afirmaba como queda dicho" (1951, 410). Cabello Valboa, más que ningún otro cronista español, tuvo amplia experiencia personal con poblaciones amerindias y afroamericanas en las partes costeñas, serranas y amazónicas de la Audiencia de Quito.

[5] Resumen de la historia amorosa narrada por Rodríguez Arenas (1988, 197-199), *verbatim*: "Atahualpa, para saber qué ha pasado con una embajada que envió al Cuzco, manda con este propósito, en una representación personal que lleva regalos para Guascar, a Quilaco Yupanqui, joven de sangre real y pariente de los dos Incas. Llegando casi a su destino, Quilaco visita por invitación secreta a la madre y a la mujer de Guascar. Visita que da pie para que Quilaco se enamore de Curicuillor, joven que sobresale por su hermosura y juventud entre todas las del lugar. Ella es hija de Guascar y de una hermosísima mujer que fue asesinada por las celosas mujeres del Inca al ver que este la favorecía y la tomaba como su preferida. A su muerte, Curicuillor fue recogida y criada por Carvactilla, hermana del Inca, en el más riguroso secreto para evitar que fuera a correr la misma suerte de la madre. Guascar vela por ella hasta que los problemas que le presenta la herencia del Imperio se lo impiden. El embajador y su compañía prosiguen para el Cuzco donde deben encontrar a Guascar, pero como no lo encuentran allí, viajan a Calca donde el Inca los espera. Cuando este los recibe, desprecia la ofrenda enviada por Atahualpa y ordena dar muerte a los cuatro compañeros que han ido con Quilaco a Calca. Para evitar morir, el joven regresa al Cuzco donde se entera de la calidad de Curicuillor; desde allí envía a un mensajero para concertar una cita con Carvactilla, cuidando así de la honestidad y honra de la joven. Mientras tanto, obtiene permiso de Guascar para abandonar el Cuzco, pero con la siguiente advertencia para Atahualpa:

> Andad y dezi a mi descomedido hermano, que luego que vosotros llegueis (sin replica ni dilacion alguna) se parta a parecer ante mi y dar quenta de las cosas de mi padre que en su poder quedaron.

Quilaco sale rápidamente del Cuzco no tanto por llegar a su patria como por ver a Curicuillor; al llegar ante ella, la pide por esposa a Carvactilla junto con dos años para cumplir su palabra, pues como guerrero de Atahualpa debe regresar y estar al lado de su soberano en los duros tiempos que se avecinan. La tía acepta y le concede tres años para que cumpla con sus compromisos. Quilaco

Quilaco fue ampliamente conocido en el ambiente quechua-hablante del siglo XVI tardío y XVII. Fue un gentilicio indicador de la quiteñidad aborigen. En sus frecuentes instancias como elemento onomástico, *quilago* siempre implicó género femenino aborigen (Jijón y Caamaño 1940, 27; Caillavet 2000; Peñaherrera, Almeida Reyes y Costales Samaniego 1994, 33-34), pero Matheo Yupanqui masculinizó el nombre explicando que el inca albacea de Huayna Cápac "Auqui Topayupangui … llamavasse Quilaco yupangui tomando el nombre de la nacion de la madre (porque los naturales de el Quito son llamados Quilacos)" (Cabello [1586] 1951, 408; Espinoza Soriano 1988a, 259). La curiosa variante de la leyenda de Quilaco o Quilago insertada en la aparente obra de Lobato (Montesinos [1644?] 2007, 151-152) pone gran énfasis en la posible anomalía de una mujer militarmente potente.

Los interlocutores aborígenes no incas

Al declarar que escribía una historia de los incas, Lobato dijo apoyar su investigación en testimonios de "yndios viejos". ¿Quiénes fueron?

Entre los interlocutores aborígenes del gran lenguaraz mestizo, el más constante fue don Pedro de Zámbiza (conocido en contexto indígena

---

parte, pasa el tiempo y comienza el cuarto año. Al ver que Carvactilla está a punto de morir y que su padre la ha prometido como mujer a un capitán de su ejército tan pronto fallezca su tía, Curicuillor abandona su casa, se corta el cabello, se viste de hombre, se cubre la cara con la pintura que usan los guerreros y se une a la gente que va en pos de los ejércitos como sirvientes, con el objeto de buscar a su amado. Quilaco, mientras tanto, ha estado todo el tiempo luchando en las huestes de Atahualpa, de las cuales es capitán. En una de estas batallas es herido y dado por muerto. Estando a punto de perecer desangrado se le acerca un joven, lo rescata del lugar y le cura las heridas. Al día siguiente, este joven, quien dice llamarse Titu y ser de la zona del Cuzco, le busca refugio en un campo vecino y se le ofrece como siervo. Quilaco se halla tan débil, temeroso y sin posibilidad de salir del lugar que acepta el ofrecimiento. Pasan seis meses y Titu vela y provee a su amo no solo de lo material, sino también le informa de los acontecimientos del reino: la muerte de Guascar, la prisión y muerte de Atahualpa por parte de los viracochas que llegaron al territorio, el asesinato de muchos de los miembros de la familia real inca en Atamarca y la llegada de Hernando de Soto y Pedro de Barco al lugar donde ellos se han refugiado. Titu le aconseja a Quilaco presentarse ante Soto para que vuelva a su antigua posición. Proposición que este acepta en forma bastante reticente, aunque hace acto de presencia ante los españoles a la mañana siguiente y allí descubre que Titu no es otro que Curicuillor. Hernando de Soto los toma bajo su protección, la pareja es bautizada y contraen matrimonio, él con el nombre de Hernando Yupangui y ella con el de Leonor Curicuillor. A los dos años Quilaco muere y De Soto acoge en su casa a Curicuilllor, con la cual tiene una hija: Leonor de Soto, quien más tarde se casa con un escribano de apellido Carillo; tienen varios hijos, entre ellos a Pedro y a Juana y viven en el Cuzco" (Lerner 2003; Rose 2000, 2001).

como Tupiza, e identificado como hijo de Sucllo, curaca de Zámbiza). Sobre su amistad con Lobato hay documentación considerable. Pedro nació aproximadamente en 1551, de una familia de caciques en el epónimo pueblo a corta distancia de Quito. En la juventud, don Pedro fue de los hijos de "señores naturales", [6] alumnos instruidos en el Colegio franciscano de San Andrés, institución que a partir de 1550 educó a variadas etnias no incas. Lobato de Sosa le enseñó música.

Durante las décadas subsecuentes, Lobato amparó la carrera de su joven amigo aborigen. En 1569, cuando Pedro tenía unos 18 años, el padre Lobato intervino para apoyar su petición de matrimonio con Ynés Quilago. Esta joven indígena se encontraba en cautiverio por el poderoso encomendero Francisco Ruíz "el Contador".[7] Probablemente, don Pedro o sus familiares quisieron premiar a Lobato por su apoyo, ya que este era, hasta 1608, dueño de una estancia en la comunidad natal de don Pedro.[8] Y un sobrino de don Pedro recibió por nombre de bautizo "Diego Lobato".[9] Desde 1576, el todavía joven don Pedro portó alta vara de la justicia como Alcalde Mayor de Naturales. En 1579 lideró una milicia indígena contra piratas ingleses que depredaban en la costa de Esmeraldas. Realizó por lo menos 19 comisiones de administración y justicia españolas antes de hacer su probanza de méritos.[10] El P. Diego Lobato figura en la probanza como testigo. La amistad durante más de 30 años había influido de forma significativa en la formación de la sociedad rural quichua-hablante.

Don Pedro fue uno de los más importantes, si no el más importante, de los alumnos y amigos del padre Lobato. Debido a su gran participación en la justicia y administración españolas, Pedro dejó en los archivos papeles suficientes para trazar una carrera de mediador cultural aborigen (Salomon 1975). Siendo hijo de un linaje aborigen supo "conocer donde

[6] Es aun posible que el contacto entre don Pedro y el convento franciscano haya antecedido a la fundación del colegio en 1552, porque, según Fernández Rueda (2005, 9), "para 1548, al monasterio de San Francisco acudían a recibir la doctrina 'todos los indios de la comarca desa ciudad'".

[7] Archivo General de Indias, Sevilla (en lo adelante AGIS), Audiencia de Quito, 81, n.º 27, f.1r, 26 de diciembre de 1569.

[8] AMQ, Primer Libro de Censos, año 1584-1630, f. 99-100r. f.166v.

[9] Archivo Nacional de Historia, Quito (en lo adelante ANHQ), Notaría 1.ª, f. 88v, año 1624.

[10] AGIS, Audiencia de Quito, 26, n.º 15, "Probanza de méritos de Don Pedro de Zámbiza, cacique de Zámbiza y Alcalde Mayor de Naturales", año 1600.

tienen escondidos los caciques a los indios para que no tributen".[11] Lobato y don Pedro se complementaron en alianza interétnica. Es difícil imaginar que durante sus largas asociaciones los dos no hayan conversado sobre muchos aspectos del universo social indígena.

Don Pedro perteneció a una gran red de aborígenes tempranamente habilitados en el Colegio San Andrés para funcionar como élites coloniales. Muchos de ellos se pueden identificar mediante el importante documento publicado por León Borja y Szászdi (1971), correspondiente a 1564, bajo el título "Respaldo de los caciques de la provincia de Quito a Salazar de Villasante". Entre los "hijos de caciques" se enumeró a Juan Mitima de Latacunga, don Jerónimo Puento de Cayambe, don Cristóbal Ango de Caranqui, y don Pedro de Henao, de etnia pasto septentrional. En 1568, el Colegio San Andrés empleaba como maestros de música a varios indígenas. Son identificados por Hartmann y Oberem (1981, 114-116): Diego Gutiérrez Bermejo y Pedro Díaz de Tanta, Cristóbal de Santa María de Quito, Juan Aña de Cotocollao, Diego Guaña, Antonio Fernández de Guangopolo y Martín Sancho de Pizoli. Se mencionan como cantores a Pedro Diaz "yndio maestro que vive Cumbaya", Diego Hernández "yndio el vermejo", Miguel Omayon de Cumbayá, Alonso de Zámbiza y Martín Sancho "en Quito". Sin citar fuentes ni fechas, Moreno (1998, 221) menciona como egresadas del Colegio a dos mujeres, Francisca Sinasigche y Catalina Ango, esta última, hermana de un cacique de Otavalo. Señala además al importante curaca Juan Sangolquí de Urin Chillos, Felipe Chacha probable *mitmaq* de Chachapoyas, Alonso Ati de Latacunga, Francisco Zumba de Uyumbicho, y al probable quiteño Diego Pillajo. En 1583, al reivindicar la posesión de terrenos en manos de los agustinos, los franciscanos presentaron como testigos a otros indígenas egresados del Colegio San Andrés, quiteños, posibles contemporáneos o conocidos de los mencionados: Sancho Hernández de Cotocollao, Alonso Alobuela de Zámbiza y Miguel Nayón (Espinoza Soriano 1960, 85).

Todos, menos dos, fueron miembros de etnias norandinas no incas. La mayoría fueron oriundos de pueblos cercanos a Quito, pero entre ellos hay también representantes de grupos arraigados hasta la actual

---

[11] AGIS, Audiencia de Quito, 209, L.1 F.122r-v., "Sobre población de Zaruma", año 1593.

región fronteriza con Colombia (Henao) y en el sur hasta la actual provincia de Cotopaxi (Ati). Uno tiene por apellido Chacha, indicio de la etnia chachapoya ampliamente difundida en las colonias *mitmaq* por múltiples pueblos de la audiencia quiteña.

Resumiendo, debemos imaginar a los egresados de San Andrés como una red social altamente multilingüe y multiétnica. Es probable que Lobato de Sosa y Pedro de Zámbiza hayan conocido a muchos de sus miembros, si no a todos. Ambos ejercieron cargos de administración en sus respectivos "pueblos de indios" o parroquias, y llegaron a informarse sobre ambientes culturales indígenas no incas.

En una instancia particular resulta posible identificar a un miembro de la élite curacal como la fuente detrás de la fuente manifiesta. Se trata de don Gaspar Zanipatín, señor de Mulahaló, o Mulaló, lugar situado entre Quito y Latacunga, dentro del espacio lingüístico y arqueológico asociado con el (nebuloso) etnónimo panzaleo. Existieron allí establecimientos incas vistos por Cieza ([1553] 2005, 119).

El relato, en el Libro II de Montesinos, pertenece a la última parte y la más quiteña del manuscrito insertado por este autor. Unos soldados de Huiracocha Inca, séptimo de la dinastía, entraron en la Amazonía habitada por

> Los Cofanes que oy llaman los Quixos, o los de la Canela. Vieron muchas gentes que avitauan en las montañas por las orillas de rios muy caudalossos; su traxe hera andar en carnes, sin más cubierta que el cavallo [¿cabello?] que le seruía de vestido. Empeñaronse estos soldados en este viaxe, y se perdieron, y algunos salieron al Cuzco y contaron al *Inga* lo que hauían vistto, y de cómo se hauían sustentado mucho tiempo con frutas de los montes, y hauía en ellos muchas diferençias de gentes, y que hiendo perdidos, los sacaron al Cuzco, de que hallá dentro tenían grande noticia; y que ninguna cossa hauían tenido de más travaxo de quatro jornadas, donde hauía tantos tigres, que hera nezessario hazer barbacoas sobre los árboles para dormir, y que aún no tenían hallí seguridad. Estos indios salieron al cabo de un año al Cuzco, donde hallaron a *Huiracocha* espan [/] tado de la rrelación, dio horden que regalasen a estos indios y que voluiesen por donde hauían venido, siguiendo el rrastro y guellas, y que fuesen con ellos duçientos valientes indios y que llevasen su matalotaxe. Híçose assí, y en un mes salieron a

> la Atacunga; y pareçe fábula rrespecto de la espereza y muchos ríos; **pero el año de 15 [año incompleto en el texto], yendo a pedir el donatiuo el secretario Diego Xuarez, por aquellas prouinçias, en el pueblo de Mulahalo, tratando desta materia con un cura, llamado Don Gaspar Nipati[12], le çertificó lo dicho y que heran viuos algunos de los que voluieron a aquel viaxe por mandado de Huayna Caua, nieto deste Ynga Huiracocha**; y que por hallá dentro ay camino muy breue para el Cuzco (Hyland 2007, 147, el resaltado es mío).

Sugiero que "un cura, llamado Don Gaspar Nipati" es abreviatura o versión errada de la frase "un cura[ca] llamado Don Gaspar [Za]nipatí[n]". Marcos Jiménez de la Espada llegó a conclusión parcialmente similar al publicar la frase "un curaca, llamado D. Nipati". Aclara en una nota de pie de página "*cura* en el original" (Montesinos [1644?] 1882, 145).

¿Y Nipati? Si es que Nipati alguna vez existió como apellido en los virreinatos, su huella bibliográfica o archivística debe ser difícil de encontrar. En cambio, el apellido Zanipatín fue frecuente en documentos quiteños a partir de la década de 1570, y todavía lo es. En efecto, como dice el relato, pertenece específicamente a la región de Latacunga, y más precisamente a Mulahaló y Mulalillo.[13]

En 1575, el Cabildo de Quito nombró a "Don Diego Zanipati cacique de Mulahalo" como alcalde de Naturales para el área sur (Anan) de Quito (Garcés 1935, 25). El mismo "Don Diego Zanypatin" figura en una lista de "casas de los caciques residentes en Machángara" recopilada por el P. García de Valencia, cura párroco de San Sebastián, probablemente en 1582.[14] En esta colonia de élite habrían residido los últimos curacas formados bajo el Tawantinsuyu.

En 1594, un Gaspar Zanipatín, hijo de don Diego, participó, al lado de los más renombrados curacas no incas, como sargento en las pompas

[12] Según la transcripción de Vicente Fidel López, "el padre cura don Gaspar Nipati" (1870, 226).

[13] En fechas posteriores a 1600 el nombre Gaspar Zanipatín (Sanipatín, Çanipatín) figura en múltiples documentos procedentes de Mulahaló. En 1656 un Gaspar Zanipatín ocupó el cargo de curaca de Mulahaló (Pérez 1962, 53). El intervalo de 81 años desde la primera mención de un personaje adulto con tal nombre sugiere que se trata de un sucesor homónimo del alcalde indígena nombrado en 1575. Múltiples caciques Zanipatín figuran en documentos de la región latacungueña hasta finales de la Colonia.

[14] AFQ, legajo 8, n.° 1, f.101r-102r.

conmemorativas de la muerte de Felipe II (Peñaherrera y Costales Samaniego 1995, 210; Powers 1991, 234).[15] El nombramiento sugiere que hubiera sido representante confiable del estrato de curacas cristianizados.

Dos estudiosos colombianos, Orián Jiménez Meneses y Daniela Vásquez Pino (2018), han sacado a luz el testamento de don Gaspar Zanipatín, firmado en 1602. Gracias a ellos se puede reconstruir con relativa claridad la figura del curaca Zanipatín, casado con Ynés Choazanguil. Fue vecino y aliado en matrimonio con el poderoso cacique mayor don Sancho Hacho de Latacunga (Oberem [1967] 1993). Describió a sus más de 350 tributarios como miembros de los *ayllus* "Malahalo [sic] Uro, Los Cuatro Chisilies, Catayclla, y Collana" (Jiménez Meneses y Vásquez Pino 2018, 211). La terminología de *ayllus* y el adjetivo *collana* ('primero, distinguido') son incanismos, posiblemente de origen post-Tawantinsuyu. Además, gobernó a numerosos *mitimaes*, poseyó amplios campos y pastos, manadas de ganado, una lagunita artificial con totora, múltiples casas con servidumbre y dos esclavos africanos. Los *ayllus*, por turnos, le surtían de cazadores.

Gaspar Zanipatín habría nacido después de la caída de los incas, pero participó de un sistema de producción específicamente inca que se preservó durante el primer siglo colonial: la explotación de recursos tales como sal y coca en "islas" ecológicas repartidas por el inca entre múltiples curacas. Gaspar Zanipatín utilizó el término incaico-colonial *camayo* para denominar a los obreros políticamente asignados a tales recursos especiales. La transcripción del testamento realizada por Jiménez Meneses y Vásquez Pino (2018) revela importantes detalles sobre este sistema de tenencia, sorprendentemente similar a los yacimientos "multiétnicos" de cocales descubiertos por Wachtel (1980) en Cochabamba, Bolivia.

> [E]n el pueblo de Tomabela [en Tungurahua] tres yndios camayos… los quales [h]an estado siempre en ese pueblo y sus padres y antepasados, acudiendo a mis padres con sal que se haze en ese dicho pueblo desde el tiempo del Ynga y al presente…

[15] Peñaherrera y Costales atribuyen este dato a un expediente del Archivo Nacional de Historia, Quito, de los Fondos Presidencia de Quito, sección Cacicazgos, f.382v, año 1636, sin precisar el título del documento.

Y ten declaro tener en Chimbo otro yndio camayo viejo, llamado por sobrenombre Cuzo, el qual tiene a cargo çiertas tierras que tengo en Tilinbuela,[16] cocales y otros arboles de fruta… desde el tiempo del Ynga…

[E]n San Pedro de Pilileo[17] tres chácaras de cocales, la una Ancaspuna y la otra Guaca y la otra Chicaço. …tiene a cargo de [e]stos cocales Lorenço Zumba, mi camayo {f. 589 v.} las quales dichas tierras y cocales le fue señaladas por el Ynga a mis padres y antepasados como a los demás caçiques…

[O]tro pedaço de tierra en el caliente de Pingui, junto a los cocales de don Sancho Acho, caçique y señor de Latacunga, y de don Joan Llamoca,[18] así mismo caçique de los mitimas ya difuntos, llamado Malquebamba,[19] el qual pedaço le fue señalado a mis padres y antepasados por el Ynga…

Y ten declaro tener en el caliente de Pillaro una huerta con muchos árboles de castilla y de la tierra y otra sementera de donde se coje cuchinilla para tinir, …a cargo un yndio Gonçalo Pungo camayo deçendiente de otros camayos de mis padres. Así mismo tengo dentro del dicho pueblo de Pillaro media quadra de tierra como lo tienen los demás caçiques" (Jiménez Meneses y Vásquez Pino 2018, 217-218).

Estos datos revelan que el curacazgo de Mulahaló, en coordinación con otros de la Sierra centro ecuatoriana, estuvo muy involucrado en las intervenciones incas. En la región de Latacunga, Ambato y Sigchos las modificaciones incas a la economía política resultaron notablemente importantes.[20] Por lo tanto, es creíble que Zanipatín haya sido versado en la historia incaica en el contexto norandino.

[16] Hacienda Tilimbuela (hoy Telimbela) 0° 16' 0" Sur, 78° 34' 0" Oeste, provincia de Bolívar, al SO de Guaranda, en el pendiente occidental de la cordillera occidental.

[17] Otra parcela en este complejo "multiétnico" fue asignado a Don Sancho Hacho por el estado inca (Oberem [1967] 1993, 132). Una de las parcelas de Zanipatín tuvo nombre aparentemente quichua, Ancaspuna.

[18] Llamoca, o modernamente Llamojha, es apellido típico de Ayacucho. En 1570 "don Juan Llamoca" fue mencionado en un informe del Virrey Toledo como "principal de los Anansoras (Ramírez de Arellano y Rayón 1882, 209). ¿Se sugiere un origen ayacuchano de los *mitmajkuna*?

[19] ¿Posiblemente relevante al sitio inca Malqui Machay investigado por Tamara Estupiñán (2011)?

[20] Corr y Powers (2012, 13) afirman que el pueblo y grupo étnico salasaca se originó en estos movimientos.

El "Manuscrito de Quito", según Montesinos lo reprodujo, dejó en blanco los últimos dos dígitos del año en que el autor Lobato conversó con Gaspar Zanipatín, refiriendo solo al siglo XVI. Sin embargo, resulta posible precisar la ocasión en la cual "Gaspar Nipati" se encontró con Lobato en "la Atacunga" (Latacunga) y Mulahaló. Lobato fue "yendo a pedir el donatiuo el secretario Diego Xuarez, por aquellas prouinçias, en el pueblo de Mulahalo."

El secretario Diego Suárez de Figueroa, escribano de cámara de S.M., asumió el secretariado del Cabildo de Quito, en 1565, y todavía lo ocupaba en 1594 (Garcés 1935, cii, cxxviii; Garcés 1937, 284-286).[21] Administró el "empréstito gracioso" que la corona exigía a los caciques andinos, probablemente equivalente al "donativo" mencionado por el anónimo. (El "empréstito gracioso" fue una campaña en busca de préstamos supuestamente voluntarios al favor de la corona, practicada en los virreinatos de México y del Perú.) En la probanza de méritos (1604) a favor del veterano secretario, su sobrino afirmó que Diego Suárez de Figueroa salía en viajes para procurar contribuciones de los "yndios principales" en la región quiteña.[22] Espinoza Soriano (1988b, 29) nos precisa las fechas en que lo hizo en compañía de Diego Lobato de Sosa.

> Por el mismo año de 1589 y también en el de 1590, por disposición de la Audiencia y en compañía del secretario Diego Suárez y del presbítero Diego Lobato, [Diego] Figueroa Caxamarca salió y recorrió el territorio de Quito hasta Chimbo, para recoger el dinero de las Cajas de Comunidades de Indígenas que necesitaban las autoridades para remitirlo a España, en calidad de empréstito al rey.

El camino de Quito a Chimbo pasaba por Mulahaló (Salomon [1976] 2011, 184, 284).

El hecho de que Gaspar Zanipatín, Diego Caxamarca Figueroa y Diego Lobato coincidiera en Mulahaló, en 1589 o 1590 permite identificar el lugar y momento en que una tradición oral conocida por miembros del linaje Zanipatín, no inca, pasó a integrarse con el relato inca o proinca de Lobato.

---

[21] AGIS, Escribanía, 922b.

[22] AGIS, Audiencia de Quito, 48 n.º 43, f.6r.

Jiménez de la Espada corroboró parcialmente la versión de "Nipati," o sea Gaspar Zanipatín, en la *Noticia y relación de Quito y el Río de las Amazonas* de Toribio de Ortiguera. Este afirma que, en 1569, vivía en Quito una doña Isabel Guachay, veterana de la expedición de Huayna Cápac a los Cofanes. Según ella

> [p]rocuró Huaina Cápac, con muchos rescates, á saber lo que había en la tierra y á qué cosa eran más aficionados de lo que había en su tierra, y por ninguna mostraron dárseles nada si no fue por una manera de hachas de cortar y por sal, la cual tuvieron en mucho, y por ella daban el oro a cargas, y dieron las minas dello á Huaina Capac, en las cuales empezaron á cavar con palos, porque entonces no habia herramientas, y sacaron mucho oro como pepitas de calabaza. En aquel valle habia un rio, riberas del cual habia poblados mucho cantidad de indios, que lo navegan en canoas; en el cual valle hizo hacer Huaina Capac unas casas de pared, donde estuvo algunos dias y tuvo su real, y le salieron muchos Señores y caciques de la tierra á le ver y conocer por Señor por la noticia que tenía de sus grandes hechos y valor; de los cuales sacó treinta indios y ocho caciques á Quito, y de allí los envió al Cuzco para que comprendiesen su lengua y por tenellos allí seguros y que no se le pudiesen huir. Y en este tiempo vineron los españoles á la tierra, y murió Huaina Capac de viruelas… (Montesinos [1664] 1882, 145-146).[23]

La atribución de la expedición a Viracocha, séptimo inca, en la idiosincrática cronología del texto quiteño (Montesinos [1642-44] 2007, 143), no coincide con la atribución más consensual a Huayna Cápac ofrecida por la testigo Guachay.

El "Manuscrito de Quito": perspectivas incas coloniales y episodios aborígenes

El autor quiteño atribuye importancia panandina y potencialmente universal exclusivamente al antiguo reino surandino. Su nómina de reyes carece de elementos típicos de las lenguas septentrionales. No incorpora

[23] Estas palabras son de la autoría de Ortiguera, quien fue citado por Jiménez de la Espada en una nota a pie de página en su edición de Montesinos.

en la crónica de la antigua monarquía ni un morfema del entonces generalmente conocido onomástico de grandes "señores naturales" quiteños: están excluidos los Hatis, Angos, Puentos, Hachos, etc. Tampoco figuran nombres asociados con los linajes *mitmaq* quiteños traídos por el Inca desde el norte del Perú, a pesar de la importancia de los *mitmaq* wayakuntu y chachapoyanos en la sociedad indígena norandina. Ausentes están, por ejemplo, las estirpes de "Apo Guacall" señor de los wayakuntu (Espinoza Soriano 1988b, 13-14) y los linajes wayakuntus de Cuxiata, Condor, Carguatanta y Chirao (Landázuri 1990, 185-188). El relato dinástico exclusivamente recicla, en variadas permutaciones, un onomástico, rancio familiar en su mayor parte, a todo quechuahablante de orientación cuzqueña. Esta versión parece subrayar la distancia entre la estirpe inca y los curacas aborígenes, aun cuando durante la vida de Lobato los linajes comenzaban a fusionarse; por ejemplo, en la persona de la princesa inca Coquilago Ango, esposa de Tupatauchi, amigo inca de Lobato. En los episodios que no pertenecen a la nómina de reyes, en cambio, el autor sí incorporó nombres de "señores norteños" contemporáneos de Atahualpa: el curaca cañari Dumma y la guerrera Quilago (Montesinos [1642-44] 2007, 145).

Las conversaciones con los "señores naturales" norteños tales como Gaspar Nipati de Mulahaló o, probablemente, Don Pedro de Zámbiza le sirvieron a Lobato para rescatar historias y leyendas del sometimiento de los pueblos ecuatoriales. No se trata de hostilidad étnica; Lobato tuvo numerosas relaciones amistosas con sus contemporáneos indígenas, pero no incas. A pesar de sus simpatías hacia los incas, Lobato reconoció los castigos sufridos por los naturales de Quito a manos de incas atahualpistas. En su testimonio a favor de don Pedro, en 1600, Lobato dijo:

> Como está este testigo escribiendo los sucesos de la conquista de esta tierra y otras cosas tocantes a ella, ha averiguado con mucho número de indios viejos ancianos de ella, que el dicho don Marcos Suquillo, padre del dicho don Pedro de Zámbiza, y otros caciques naturales, Quitos, Pillajos y Collaguazos, acudieron luego que llegaron a esta tierra el adelanto don Sebastián de Benalcázar con gente que venía a conquistar esta tierra, a dar la paz al dicho adelantado, y que esto fue causa para que

con más suavidad se allanase esta dicha tierra y que por esta obediencia que había dado el dicho don Marcos Suquillo y los demás caciques, un capitán de Atahualpa Inga, llamado Rumiñahui, pasó a cuchillo en la quebrada de San Antonio de Pomasqui a más de cuatro mil indios de los dichos Pillaxos Zámbizas y Collaguazos de que hubo mucha disminución de los dichos naturales.[24]

Lobato evidencia vivo interés en el conflicto entre incas y aborígenes. Incorpora hacia el fin de la narrativa la historia de la curaca intransigente, líder de un grupo norquiteño que resistió tenazmente al avance inca en las cercanías de Cayambe. Quilago intenta asesinar al rey invasor. Prepara un "poço profundo" en su habitación pensando invitar al Inca y empujarlo a su muerte.

[Pero] tubo el Inga notiçia desto, y procuró velarse con más cuydado. Híçole zierta la ora de ir a su palaçio la Señora; fue el Inga; reziuióle con muestras de alegría; fueron ambos mano a mano a la quadra, y al llegar al aposento de la trampa, coxió el Inga el lado de la puerta, y rreparándose, dióle a la Señora un traspié, con que la hiço caer en el poço, que fue sepoltura de su cuerpo. Lo mismo hizo con las criadas porque dauan vozes (Montesinos [1644?] 2007, 150-151).

En este caso se puede identificar el estímulo que motivó la leyenda. Se trata de las tumbas de pozo y cámara, estructuras subterráneas ampliamente difundidas desde el país cañari hasta los pastos y quillacingas en Colombia (Molestina 2006; Doyon 2002; Ubelaker 2000). En la región quiteña circa 1560, los montículos rectangulares con tumbas de pozo no solo existían como restos arqueológicos, sino como elemento de la cultura reciente y hasta vigente (Oberem 1981). Según Bray (2008, 531); los últimos ejemplares de montículo rectangular con tumba en pozo fueron construidos hacia 1525. En los últimos años prehispánicos "las tumbas en pozo… siguieron siendo el entierro prestigioso preferido al sur de Quito" (Doyon 2002, 87). Zuidema ([1977] 1989) opina que tales tumbas provocaron admiración y hasta emulación entre incas cuzqueños por representar, a ojos de ellos, la contraparte conceptual a los sacrificios humanos en las cumbres de nevados sureños.

[24] AGIS, Audiencia de Quito, 76-6-20-V (sigla vieja) o Quito 26, n.º 15 Probanza, f. 93-94.

Durante la vida de Lobato, muchos indígenas y algunos españoles residentes en el campo conocían tales restos: “Haciendo una muy profunda bóveda en el centro de la tierra, ellos enterraban a un señor nativo” escribió el cura Hernando Ytaliano ([1582] 1965, 288). Ya en 1563, el licenciado Juan de Salazar Villasante, oidor de la Audiencia, descubrió que para robar riquezas de tumbas no incas era necesario cavar a profundidades nunca vistas en tumbas incas. Tuvo gran éxito en su expedición para saquear tumbas con pozo y cámara cerca de Cañar (Salomon 2013).

Los interlocutores aborígenes quiteños habrían vinculado las tumbas en forma de pozo con aborígenes anteriores al incario. El gentilicio *quilacos* fue, hacia 1600, el término popular referente a habitantes preincas del norte de Quito e Imbabura. La resistencia de los quilacos a los incas era un tema oportuno y muy actual, porque en probanzas de méritos, incluso en la probanza de don Pedro de Zámbiza,[25] esta resistencia apoyaba el reclamo de los aborígenes para ser reconocidos como “amigos” de la conquista española. La percepción de los hoyos profundos llenos de huesos humanos como restos de la gente no inca, gente antiinca, resistentes al Tawantinsuyu, habría dado clara sugerencia para una narrativa como la de Quilago.

Otro indicio de una visión divergente de la cuzqueña es la perspectiva idiosincrática sobre el sistema de las mitades *anan* y *urin*, caracterizado por el autor norteño como medida para aislar a “parcialidades” potencialmente rebeldes y no como sistema ritual integrador (Montesinos [1644?] 2007, 116). ¿Habrá sido sugerencia de algún conocedor de los mencionados sucesos de Pomasqui? ¿O de uno de los alcaldes mayores de indios compañeros de Lobato, cuyos cargos se organizaban por mitades, costumbre imitada del Cuzco?

[25] AGIS, Audiencia de Quito, 76-6-20-V, año 1600.

Conclusiones

Carlos Espinosa (2000, 153) observó acertadamente que en la historiografía "postoledana" o "conventual" del siglo XVII:

> se operó una ampliación de los parámetros espaciales, y una profundización del marco temporal de la memoria inscrita en el medio de la escritura. Se incorporaron o elaboraron relatos extraincaicos que armaron historias continuas de la trayectoria preincaica de los Andes, en las que figuraban regiones alejadas del territorio nuclear de los incas definido como Cuzco y sus alrededores. Tal ampliación desestabilizó la narrativa histórica "incacéntrica" de la segunda mitad del siglo XVI, a la vez profundizando y fragmentando la memoria histórica del virreinato.

El argumento central del libro quiteño incrustado en Montesinos pertenece a esta tendencia. La mentalidad se comparte con los "cronistas indígenas" Guamán Poma, Blas Valera, Pachacuti Yamqui Salcamaygua ([1613?] 1993) y, de forma más tenue, con el probable autor del libro anónimo quechua de Huarochirí, Cristóbal Choque Casa. La aspiración a una perspectiva americana y a la vez cosmopolita, simultáneamente, vincula estas obras con varios españoles, notablemente con Anello Oliva y Cabello Valboa. En efecto, el P. Lobato tuvo muchas oportunidades de conversar sobre temas metahistóricos con Cabello, quien fue ordenado en Quito, en 1571, y residió en esta ciudad hasta 1580 (Porras Barrenechea 1951, xix) o 1581 (Vargas 1977, 270-271).

La presente reseña sugiere que Lobato dijo la verdad al afirmar haber dialogado "con mucho número de indios", y no solamente con sus parientes y aliados inca-coloniales. El "Manuscrito de Quito" puede considerarse como una crónica norandina de carácter compuesto, organizada sobre un hilo conductor inca o proinca al cual se agregaron episodios de procedencia quiteña. Las noticias sobre sucesos en la montaña amazónica, la leyenda de Quilago en la Sierra y el relato sobre la costa ecuatorial del Pacífico parecen haberse ensartado inorgánicamente en una crónica orientada al Cuzco. Lobato parece meditar, esporádicamente, en una síntesis que, a la vez, ensalce el abolengo inca, reconozca la diversidad post-inca y encuentre un lugar para Quito en la historiografía continental.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo del Convento de San Francisco, Quito (AFQ)

Legajo 8 no. 1 f.82r-102r. 1582? Padron de los yndios parroquianos desta yglesia de San Sebastian assi anaconas como tributarios y los demas que residen en esta parroquia.

Archivo General de Indias, Sevilla (AGIS)

Audiencia de Quito 48, n.° 4, año 1604. Ynformaciones de Diego Suárez de Figueroa.

Escribanía, 922B, pieza 3. 1594. Diego Suárez de Figueroa y Andrés de Orozco, secretarios de la Audiencia de Quito, con el fiscal sobre la escribanía de visitas que se vendió a Juan de Muñoa. Pendiente en 1601.

Audiencia de Quito 76-6-20-V (sigla vieja), o Quito 26, N.15. 1600. Probanza de méritos de Don Pedro de Zámbiza, cacique de Zámbiza y Alcalde Mayor de Naturales.

Audiencia de Quito, 81, n.° 27, f.1r. 1569. Petición de Don Pedro de Zámbiza para casarse con Ynés Quilago.

Audiencia de Quito 209, L.1 F.122r-v. 1593. Sobre población de Zaruma.

Archivo Municipal de Quito (AMQ)

Primer Libro de Censos. 1584-1630. Censos en favor del cabildo año de 1584 a 1630.

Archivo Nacional de Historia, Quito (ANHQ)

Primera notaría t. sin número, año 1624. f.87r-89v. Testamento de Don Pedro de Zámbiza.

Obras secundarias

Barraza Lezcano, Sergio. 2005. "La dinastía prehispánica de Fernando de Montesinos. Identificación de su fuente". En *Construyendo historias: aportes para la historia hispanoamericana a partir de las crónicas*, compilado por Liliana Regalado de Hurtado y Hidefuji Someda, 57-82. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Bray, Tamara L. 2008. "Late Pre-Hispanic Chiefdoms of Highland Ecuador". En *Handbook of South American Archaeology*, compilado por Helaine Silverman y William H. Isbell, 527-544. Nueva York: Springer.

Cabello Valboa, Miguel. (1586) 1951. *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Facultad de Letras / Instituto de Etnología.

Caillavet, Chantal. 2000. "Género y Poder en la sociedad indígena: los testamentos de un matrimonio de caciques de Otavalo". En *Etnias del Norte*, 454-472. Quito: Casa de Velásquez / IFEA / Abya-Yala.

Cieza de León, Pedro. (1553) 2005. *Crónica del Perú: el señorío de los Incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Corr, Rachel, y Karen Vieira Powers. 2012. "Ethnogenesis, Ethnicity, and Cultural Refusal. The Case of the Salasacas in Highland Ecuador". *Latin American Research Review*, 47: 4-30.

Doyon, Leon G. 2002. "Conduits of Ancestry: Interpretation of the Geography, Geology, and Seasonality of North Andean Shaft Tombs". *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 11: 79-95. doi.org/10.1525/ap3a.2002.11.1.79

Espinosa, Carlos. 2000. "Entre Noé, Santa Elena y Manco Capac: La temporalidad y espacios de Anello Oliva". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 27: 151-182. https://bit.ly/2AaK7Tw

Espinoza Soriano, Waldemar. 1960. "El alcalde mayor indígena en el Virreinato del Perú". *Anuario de Estudios Americanos*, 32: 183-300.

— 1975. "Los mitmas huayacuntu en Quito o guarniciones para la represión armada, siglos XV y XVI". *Revista del Museo Nacional*, 41: 351-394.

— 1988a. "La vida pública de un príncipe inca residente en Quito siglos XV y XVI". En *Etnohistoria ecuatoriana: estudios y documentos*, 245-286. Quito: Abya-Yala.

— 1988b. "Los mitmas huayacuntu en Quito o guarniciones para la represión armada, siglos XV y XVI". *En Etnohistoria ecuatoriana: estudios y documentos*, 7-64. Quito: Abya-Yala.

Estupiñán, Tamara. 2011. "Los Sigchos, el último refugio de los incas quiteños. Una propuesta preliminar." *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 40 (1): 191-204. https://journals.openedition.org/bifea/1684

Fernández Rueda, Sonia. 2005. "El Colegio de caciques San Andrés: Conquista espiritual y transculturación". *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, 22: 5-22. https://bit.ly/2ZiqJwh

Garcés, Jorge, ed. 1935. *Libro del Ilustre Cabildo, justicia e regimiento desta muy noble e muy leal ciudad de Sant Francisco de Quito 1575-1576*. Quito: Ilustre Municipalidad de Quito / Archivo Municipal de Quito.

— 1937. *Libro de Cabildos de la ciudad de Quito, 1597-1603, n° 13*. Quito: Ilustre Municipalidad de Quito.

Hartmann, Roswith. (1976) 1996. "Un predicador en quechua del siglo XI". En *Antropología del Ecuador: memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, compilado Segundo Moreno y Sophie Thyssen, 313-323. Quito: Abya-Yala.

Hartmann, Roswith, y Udo Oberem. 1981. "Quito, un centro de educación de indígenas en el siglo XVI". En *Contribuições à antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden*, compilado por Thekla Hartmann y Vera Penteado Coelho São Paulo, 105-127. San Pablo: Universidade de São Paulo / Fundo de Pesquisas do Museo Paulista.

Hyland, Sabine, ed. 2007. *The Quito Manuscript, An Inca History Preserved by Fernando de Montesinos*. New Haven: Yale University Publications in Anthropology.

Jijón y Caamaño, Jacinto. 1940. *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana,* vol. 1. Quito: Editorial Ecuatoriana.

Jiménez Meneses, Orián, y Daniela Vásquez Pino. 2018. "El testamento de un cacique de la Real Audiencia de Quito a principios del siglo XVII". *Historia y Sociedad*, 34: 209-224.
doi.org/10.15446/hys.n34.68129

Landázuri, Cristóbal. 1990. *Visita y numeración de los pueblos del Valle de los Chillos 1551-1559*. Quito: Marka / Abya-Yala.

León Borja, Dora, y Adam Szászdi. 1971. "Respaldo de los caciques de la provincia de Quito a Salazar de Villasante". *Boletín de la Academia Nacional de Historia* 54 (118): 284-285.

Lerner, Isaías. 2003. "Las misceláneas renacentistas y el mundo colonial americano". *Lexis* 27 (1-2): 217-232.
http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/8413/8742

López, Vicente. 1870. "Las Memorias de Montesinos". *Historia Americana, Literatura y Derecho* 8 (86): 208-237.

Molestina Zaldumbide, María del Carmen. 2006. "El pensamiento simbólico de los habitantes de La Florida (Quito-Ecuador)". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 35 (3): 377-395. https://journals.openedition.org/bifea/3931

Montesinos, Fernando de. (1644?) 1882. *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Editado por Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.

— (1644?) 2007. "Memoriales historiales i políticos del Pirú". En *The Quito Manuscript, An Inca History Preserved by Fernando de Montesinos,* editado por Sabine Hyland, 105-155. New Haven: Yale University Publications in Anthropology.

Moreno, Agustín. 1998. *Fray Jodoco Rique y Fray Pedro Gocial: apóstoles y maestros franciscanos de Quito, 1535-1570*. Quito: Abya-Yala.

Oberem, Udo. (1967) 1993. *Don Sancho Hacho, un Cacique Mayor del siglo 16*. Quito: Abya-Yala.

— 1976. *Notas y documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI*. Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas.

— 1981."Los montículos funerarios con pozo". En *Cochasquí: Estudios arqueológicos*, compilado por Udo Oberem, 125-142. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz. (1613?) 1993. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y Lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Cuzco: Institut Français D'Études Andines / Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Peñaherrera de Costales, Piedad, Eduardo Almeida Reyes y Alfredo Costales Samaniego.1994. *Apuntes etnohistóricos del Valle de Pomasqui*. Quito: Abya-Yala.

Peñaherrera de Costales, Piedad, y Alfredo Costales Samaniego. 1995. *Viracochas y peruleros*. Quito: The Document Company Xerox.

Pérez, Aquiles. 1962. *Los seudo-Pantsaleos*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.

Porras Barrenechea, Raúl. 1951. "Vida de Miguel Cabello Valboa" En *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo*, xvii-xl. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Facultad de Letras / Instituto de Etnología.

Powers, Karen V.1991. "Resilient Lords and Indian Vagabonds: Wealth, Migration, and the Reproductive Transformation of Quito's Chiefdoms, 1500-1700". *Ethnohistory* 38 (3): 225-249.

Ramírez de Arellano Fuensanta del Valle (marqués de), Feliciano, y José León Sancho Rayón, eds. 1882. "Información hecha en Guamanga a 14 de diciembre de 1571". En *Colección de libros españoles raros ó curiosos*, vol. 16. Madrid: M. Rivadeneyra.

Rodríguez-Arenas, Flor María. 1988. "La narración indígena en las crónicas de Indias: Un caso en la 'Miscelánea Antártica'". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14 (28): 195-213.

Rose, Sonia V. 2000. "Una historia de linajes a la morisca: Los amores de Quilco y Curicuillor en la Miscelánea antártica de Cabello Valboa". En *La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial*, compilado por Karl Kohut, 189-213. Fráncfort: Vervuert Verlag Iberoamericana.

— 2001. "Varietas Indiana: le cas de la Miscelánea Antártica de Miguel Cabello Valboa." *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 30. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12630302

Salomon, Frank. 1975. "Don Pedro de Zámbiza, un Varáyuj del siglo XVI". *Cuadernos de Historia y Arqueología* (Guayaquil), 42: 285-315.

— (1976) 2011. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas. Segunda edición nuevamente traducida*. Alfonso Ortiz Crespo, trad. y ed. Quito: Instituto Metropolitano del Patrimonio / Universidad Andina Simón Bolívar.

— 2013. "Ancestros, huaqueros y los posibles antecedentes del 'incaísmo' cañari". *Revista de la Casa de la Cultura, Núcleo de Azuay*, 20: 6-40.

Szemiński, Jan. 1995. "Los reyes de Thiya Wanaku en las tradiciones orales del s. XVI y XVII". *Estudios Latinoamericanos*, 16: 1-72. https://bit.ly/2NxFJ44

— 2008. "Montesinos, Fernando de (c. 1600-1651)". En *Guide to Documentary Sources for Andean Studies 1530/1900*, vol.2, compilado por Joanne Pillsbury, 419-432. Norman: University of Oklahoma Press.

Ubelaker, Douglas H. 2000. "Human Remains from La Florida, Quito, Ecuador". Washington: *Smithsonian Contributions to Anthropology*, 43: 1-28.

Vargas, José María. 1974. "Diego Lobato de Sosa, un sacerdote modelo del siglo XVI". *Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, 1: 31-40.

— *Historia del Ecuador, Siglo XVI.* Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Wachtel, Nathan. 1980. "Les 'mitimas' de la vallée de Cochabamba: La politique de colonisation de Huayna Capac." *Journal de la Société des Américanistes*, 67: 297-324.

Ytaliano, Hernando. (1582) 1965. "Alusí". En *Relaciones Geográficas de Indias*, t.2, compilado por Marcos Jiménez de la Espada, 287-289. Madrid: Atlas / Biblioteca de Autores Españoles.

Zuidema, Reiner Tom. (1977) 1989. "Las tumbas en pozos profundos y el imperio inca". En *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, editado por Reiner Tom Zuidema y Manuel Burga Díaz, 144-190. Lima: Fomciencias.

Capítulo 5
América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI

Ricardo Padrón

La carte est tout le contraire d'une illustration, elle est structure fondatrice d'un savoir, elle dessine les compartiments d'une taxonomie.
—Frank Lestringant

En la Biblioteca Lily de la Universidad de Indiana, en Estados Unidos, se encuentra un códice ilustrado que reúne diversos materiales sobre los países y pueblos del este y el sureste asiático, compilados por un editor desconocido que trabajó en Manila durante la última década del siglo XVI, probablemente a instancia del gobernador de esa colonia española. Conocido como el *Códice Boxer*, por Charles Boxer, el historiador de cuya colección forma parte, este libro consta de 306 folios en formato de cuartillas y 164 ilustraciones en color.[1] Incluye material sobre la historia y la geografía, tanto física como cultural, de lo que ahora conocemos como las Islas Marianas, Filipinas, Borneo, las Molucas, Sumatra, Siam, Nueva Guinea, Vietnam y Japón. A lo largo de los años ha servido como una fuente valiosa para la historia de estos países durante el período del primer encuentro con los imperios marítimos europeos, pero últimamente ha empezado a atraer la atención como un texto y un objeto material en sí, como un punto de contacto entre las culturas científicas de Europa y China, y como una contribución al discurso etnográfico

[1] El *Códice Boxer* se encuentra en línea, en https://bit.ly/3vU92lB

de la modernidad temprana (Rubiés y Ollé 2016, 259-309; Souza y Scott 2016). Cuando se lo estudia dentro de este último marco, se hace inevitable la comparación entre el *Códice Boxer* y las llamadas enciclopedias culturales producidas en el ámbito del colonialismo europeo en América, entre ellas los códices mesoamericanos.[2] Lejos de representar un objeto único, relevante solamente para el estudio del este y sudeste asiático, el *Códice Boxer* llega a formar parte de un corpus más amplio, cuyo campo de representación no son los países y pueblos del Mar del Sur de China, sino los de América.

A primera vista, parecería que se compara una pera con manzanas. ¿Qué tiene que ver un libro sobre culturas asiáticas con un corpus de textos sobre las culturas indígenas de América? El propósito de este ensayo es responder a esta pregunta, no por medio de una comparación de los *códices* mismos, sino mediante una revisión de los supuestos geográficos e ideológicos que condicionan la interrogante. La pregunta supone un mapa, el tipo de mapa al cual alude Frank Lestringant en el epígrafe de este ensayo, que sirve como punto de partida para el pensamiento y no como una mera ilustración. Me refiero a las distinciones que hacemos habitualmente y casi sin reflexión, entre América y Asia, entre americanos y asiáticos, distinciones que se han institucionalizado de un sinnúmero de maneras, una de ellas la referente a los estudios latinoamericanos y los asiáticos. Esta distinción no existía dentro del horizonte de expectativas en el cual se produjo el *Códice Boxer* o, mejor dicho, no ejercía la misma función. Cuando se escribió el *Códice Boxer*, la idea de que América representaba un continente separado y la americana, una rama de la familia humana diferente de la asiática, era todavía muy nueva. Además, esta idea competía con una tendencia –una añoranza, quizás– a mantener unidas o, al menos conectadas, a las dos partes del mundo, América y Asia, a entenderlas como dos partes de una entidad elástica y abarcadora llamada "las Indias". Este ensayo traza la historia de esta tendencia, y de esa manera intenta dibujar un mapa del mundo dentro del cual tiene perfecto sentido considerar al *Códice Boxer* como parte del corpus de códices etnográficos americanos.

---

[2] Así se lo ha planteado Joan-Pau Rubiés en el congreso "Cultural Encyclopaedias: Defining a Genre and its Agency from a Transcultural Perspective", organizado por el Centre for the Study of Manuscript Cultures de la Universidad de Hamburgo en octubre de 2018.



Figura 5.1. El mapa que “inventa” América. Martin Waldseemüller, *Universalis cosmographia secundum Ptholomaei traditionem et Americi Vespucii alioru[m]que lustrationes* (Estrasburgo, 1507). Biblioteca del Congreso, Washington D.C.

Sabemos que Cristóbal Colón quedó convencido de que en sus cuatro viajes transatlánticos había llegado a las Indias descritas por Marco Polo, a pesar de que nunca logró encontrar ni siquiera indicios de las grandes ciudades del imperio del Gran Khan. Sabemos también que, desde muy pronto, otros dudaron de que las tierras descubiertas por el Almirante formaran parte de Asia o de las Indias polianas, y que se empezó a concebirlas primero como un “Nuevo Mundo” y luego como “América”, la cuarta parte del mundo, al par con las tres partes tradicionales de Europa, Asia y África (mapa 5.1).[3]

Sin embargo, se suele olvidar que, poco después de “inventar” a América, el cosmógrafo Martin Waldseemüller cambió de opinión. En 1516 sacó su *Carta marina*, en la cual la tierra que nosotros llamamos la Florida figura como “Terra de Cuba, Asie partis”, es decir que hizo de América del Norte una parte de Asia (figura 5.2). De esta manera, abandonó la innovación precoz de su mapa anterior por una teoría más conservadora, que preservaba la unidad geográfica del mundo. Ambas teorías, la de la insularidad americana y la de la continuidad amerasiática, para así llamarlas, encontraron adherentes entre los cosmógrafos de la época, pero a partir

[3] Para la “invención” de América, véase Edmundo O’Gorman (1986) y Zerubavel (1992).

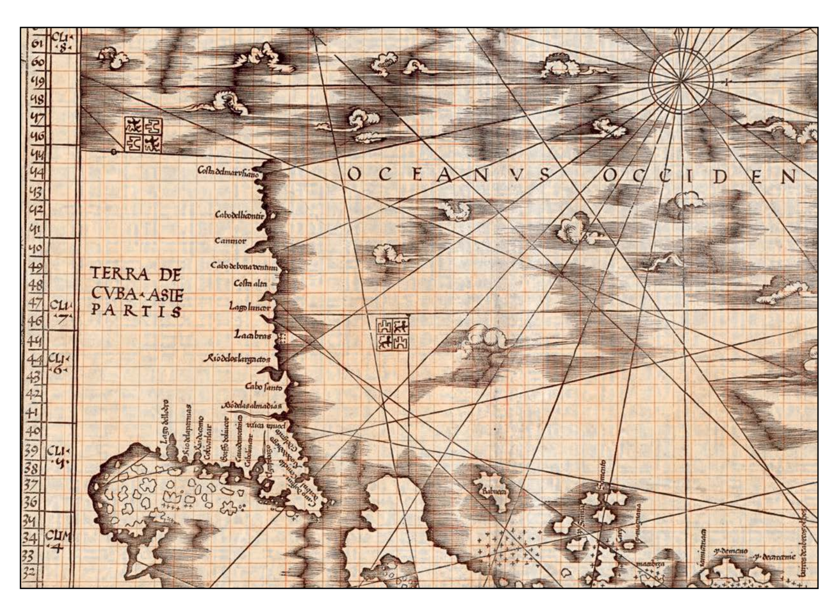


Figura 5.2. Detalle de la *Carta marina navigatoria Portvgallen navigationes*, de Waldseemüller (Estrasburgo, 1516). Biblioteca del Congreso, Washington D.C.

de la década de 1520 fue la teoría de la continuidad amerasiática la que empezó a ganar terreno entre los cosmógrafos europeos. Según el historiador de cartografía Edward Stevenson, esta fue la hipótesis que figuró en la mayoría de los mapas y globos terráqueos producidos en Italia, Alemania y otros centros de producción cartográfica durante el segundo cuarto del siglo XVI (Stevenson 1921, 106-107).

La popularidad de la teoría de la continuidad amerasiática se puede entender como resultado de la primera circunnavegación del mundo y la conquista de México o, más bien, del impacto que tuvieron las noticias de estos dos eventos casi simultáneos sobre la imaginación europea. Se ha hablado también del "descubrimiento del Pacífico" por el portugués Fernando de Magallanes. Según Bourne, Morales Padrón, Morison, Parry, Spate y muchos otros historiadores de la exploración, el viaje de Magallanes comprobó que la distancia entre el Nuevo Mundo y las Islas Molucas era mucho mayor de lo que se había imaginado anteriormente, que entre los dos lugares se abría un océano tan enorme y vacío que hacía imposible seguir pensando que el Nuevo Mundo era parte de Asia (Bourne 1904, 132; Morales Padrón 1963, 168; Morison 1971, 2466; Parry 1974, 258; Spate

1979, 35). Aún más, si algún descubrimiento tuvo alguna vez un impacto incierto –para pedir prestada la frase de J. H. Elliott– fue el supuesto descubrimiento del Pacífico por Magallanes. Los mapas españoles que supuestamente lo registran estaban diseñados para minimizar la distancia transpacífica, a fin de que las codiciadas Islas de la Especería no pasaran al otro lado de la línea de demarcación entre lo que se consideraba territorio castellano y territorio portugués, según el Tratado de Tordesillas (figura 5.3).[4] La historiadora Joyce Chaplin no vacila en llamarlos fraudulentos (Chaplin 2012, 40).

Aquellos mapas, además, eran cartas manuscritas que habían sido preparadas para servir como armas en una ofensiva diplomática castellana en la controversia sobre las Islas Molucas, y no se conocían fuera de los círculos de élite para los cuales estaban destinados. La mayoría de quienes estaban interesados en los descubrimientos hechos por Magallanes y sus naves se enteraron de ellos a través de la escritura, y los textos que tenían a su disposición correspondían al intento deliberado, por parte de la Corona española, de suprimir la realidad sobre la primera travesía del Océano Pacífico por embarcaciones europeas, para de esa manera controlar la impresión que se iba formando sobre



Figura 5.3. En este planisferio de la Casa de la Contratación en Sevilla se abre un espacio amplio entre el Nuevo Mundo y las Molucas. Copia de Diogo Ribiero, *Carta Universal en que se contiene todo lo que del mundo se ha descubierto fasta agora* (Sevilla, 1529). Biblioteca del Congreso, Washington D.C. El original se encuentra en la Biblioteca del Vaticano.

[4] Se trata de los planisferios reproducidos por Luisa Martín-Merás (1992, 69-120) y estudiados por Antonio Sánchez (2013, 69-120).

las dimensiones de aquel mar (Padrón 2020).[5] Cuando el cosmógrafo francés Oroncio Finé usó datos extraídos del relato de Antonio Pigafetta, para construir su mapa cordiforme del mundo, llegó a la conclusión de que el océano entre Sudamérica y Asia era relativamente estrecho, y que Norteamérica era parte de Asia (figura 5.4).[6]

Es posible que, al adoptar esta decisión, Finé también tomara en cuenta las noticias que habían llegado de México, al mismo tiempo que los primeros relatos de la circunnavegación de la Tierra por la nave *Victoria*



Figura 5.4. El Nuevo Mundo y Asia aparecen como un solo continente continuo en Oronce Finé, *Recens et integra orbis descriptio* (París, 1534-1536). Biblioteca Nacional de Francia.

---

[5] En este texto me refiero a los relatos de la expedición de Magallanes por Maximilianus Transylvanus, Pedro Mártir y Gonzalo Fernández de Oviedo; Pigafetta representa un caso aparte.

[6] Pigafetta relata con franqueza brutal los sufrimientos de la expedición de Magallanes en su travesía oceánica, pero su texto se conocía solamente por la edición defectuosa de París (1525), que asignaba a ciertas longitudes valores que favorecían el caso español en la contienda sobre las Molucas (Pigafetta [1525] 1969).

se abrían camino en Europa. Las descripciones orientalizantes del mundo mexica que figuran en las cartas de Hernán Cortés, junto con el testimonio de veteranos de la conquista de México, convencieron a muchos cosmógrafos de que México se encontraba en los confines de Catayo y Mangi (China). A esta conclusión llegó, por ejemplo, el cosmógrafo alemán Caspar Vopel, cuyo mapamundi, de 1546, tuvo repercusiones profundas en la manera en que se concebía la geografía global en Europa, a mediados del siglo XVI. En su mapa, que ahora conocemos solamente a través de varias copias posteriores, América del Norte aparece como extensión del continente asiático, el Océano Pacífico se confunde con el Índico, el Golfo de México se conoce como el Golfo de Catayo, y así el mundo de Marco Polo queda casi al alcance de la mano de los españoles en Nueva España, como se observa en figura 5.5. (Stevenson 1921, 109-110); (Shirley 2001, 117). Ni en el mapa de Finé ni en el de Vopel encontramos un Océano Pacífico que separe al Nuevo Mundo, de Asia, y lo defina como



Figura 5.5. Detalle del mapamundi de Caspar Vopel, copiado por Alessandro Vavassore. Caspar Vopel, *Nova et integra universalisque orbis totius... descriptio* (Venecia, 1559). Harvard University Library.

un continente aparte. Al contrario, encontramos un Mar del Sur relativamente pequeño y totalmente acorralado por las costas de la *Terra australis incognita* en el sur, África en el oeste y Amerasia en el norte y este.

Esta tendencia de identificar a América del Norte como parte de Asia, y a México como un país fronterizo con Catayo, se manifiesta no solamente en mapas, sino también en la cultura material de la época. Según Elizabeth Horodowich y Alexander Nagel, los coleccionistas europeos de los siglos XVI y XVII no solían distinguir entre objetos americanos y asiáticos al catalogar sus colecciones, y no por una mera confusión o falta de conocimiento, tampoco porque trabajaran con base en un exotismo desinteresado en la verdadera procedencia de los objetos coleccionados, sino porque entendían el mundo a través de un mapa en el cual la idea de América todavía no había cuajado del todo. Entre los ejemplos que citan los dos estudiosos se encuentra el *Códice Cospi*, ahora en Boloña, que tiene fama por ser uno de los pocos libros americanos prehispánicos que ha llegado a nosotros. Hasta el año 1665, este códice de origen mixteca llevaba como título *Libro della China* (Horodowich y Nagel 2019, 287-291). Nos damos cuenta, entonces, de que la cuestión de la continuidad amerasiática no se limitaba al ámbito de la geografía física, como se indicó, sino que se extendía también a la geografía cultural. Si el Nuevo Mundo formaba parte de Asia, entonces sus habitantes eran asiáticos. No existía una rama americana de la familia humana, y no se reconocía que las culturas amerindias fueran algo realmente nuevo para el conocimiento europeo.

No se trataba de una fantasía de intelectuales europeos divorciados de las realidades geográficas que cada día se hacían más evidentes para muchos de sus contemporáneos, en particular aquellos que participaban de manera activa en la empresa colonial española. La evidencia cartográfica da lugar a creer esto, puesto que ninguno de los mapas del mundo o de América del siglo XVI y de conocido origen español que ha llegado a nosotros representa al Nuevo Mundo de la manera interesada que acabamos de ver; tampoco se encuentra a Amerasia en la cartografía italiana de probable derivación española.[7] Hay que anotar, sin embargo,

[7] Me refiero en el primer caso a la producción cartográfica de la Casa de la Contratación, que incluye el mapa de América por Diego Gutiérrez impreso en Flandes por Hieronymous Cocke en 1562. En el segundo caso me refiero sobre todo a la producción cartográfica de Giambattista Ramusio y Battista Agnese.

que tampoco suelen representar al Nuevo Mundo como un continente definitivamente separado de Asia. O truncan la geografía americana de tal manera que se evita del todo la cuestión de su relación geográfica con Asia, o dejan la zona que nos interesa en blanco, pero de ambas maneras se declaran agnósticos al respecto (figuras 5.3 y 5.6). En los mapas que dejan el espacio en blanco, el Mar del Sur queda menos definido que en los mapas de Finé, Vopel y sus semejantes, pero no por eso se debe creer que está empezando a aparecer el Océano Pacífico. Se trata del espacio



Figura 5.6. Se trunca la geografía americana en el mapa de Diego Gutiérrez, *Americae sive qvartae orbis partis nova et exactissima descriptio* (Amberes, 1562). Biblioteca del Congreso, Washington D.C.

de lo desconocido, no del espacio oceánico, ni siquiera en potencia.[8] La cosmografía de la época insistía en que la superficie de la Tierra tenía que constar de más tierra que agua –por razones demasiado técnicas para resumir en este lugar– y, por lo tanto, lo más probable es que el europeo del siglo XVI habría imaginado tierra en aquellos espacios donde sabemos que hay mar (Randles 2000).

La historia de la exploración española durante las décadas posteriores a la conquista de México (Tenochtitlán) sugiere, además, que en el mundo hispánico se solía imaginar la geografía de los nuevos descubrimientos, de la misma manera que en Francia y Alemania. En la Nueva España, por ejemplo, se imaginaba que Anahuac era la primera de varias sociedades avanzadas que estaban por descubrir y conquistar en lo que llamamos Norteamérica, y que podía existir una especie de cadena de países, por lo menos tan avanzados como México, que sería posible seguir hasta llegar al mundo de Marco Polo. Estas posibilidades estimularon las actividades de Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, Marcos de Niza, Francisco de Coronado, Juan Rodríguez de Cabrillo, Antonio de Mendoza y otros, que salieron en pos de ciudades fantásticas en lo que es ahora el sudoeste estadounidense, o que trataron de seguir la costa de México y California hasta la misma China (Kelsey 1998; León-Portilla 2005; Flint 2013). Las quimeras que se perseguían –como la de las Siete Ciudades de Cíbola– se han identificado como versiones del mito netamente americano de El Dorado, pero la documentación muchas veces sugiere lo contrario.[9] El principal cronista de la expedición de Coronado, por ejemplo, se refiere a Norteamérica como "la India Mayor", y compara a los habitantes nativos con turcos y árabes.[10] Cíbola, por lo tanto, no era un mito americano, sino un sitio más bien oriental, un eslabón entre las culturas igualmente asiáticas de China y México.[11] A

[8] Steinberg (2001, 99-105) sostiene que el espacio en blanco no representa el océano en los mapas de la época. Carla Lois (2018, 37-108) estudia la representación cartográfica de lo desconocido en la época.

[9] Jorge Magasich-Airola y Jean-Marc de Beer (2007, 69-70) abordaron la identificación de Cíbola con El Dorado.

[10] Esta referencia se encuentra en "La relación de la jornada de Cíbola" narrada por Pedro de Castañeda de Nájera, elaborada en 1560 ([1596] 2005, 278-493). Fue editada por Richard Flint y Shirley Cushing Flint.

[11] Así lo caracterizan Hartmann y Flint (2003, 22).

pesar, entonces, de lo que se ha dicho del descubrimiento del Pacífico por Magallanes, y de las consecuencias de aquel descubrimiento para la imagen que se tenía de la geografía global, parece que en el mundo hispánico de las dos décadas posteriores al retorno de la nave *Victoria*, particularmente en la Nueva España, todavía no existía un Océano Pacífico. Existía más bien el Mar del Sur, una cuenca marítima de dimensiones más manejables, que no servía para dividir a América de Asia de manera física, ni para marcar una diferencia ontológica entre los dos.

Al mirar un poco más de cerca la representación cartográfica del Mar del Sur, sin embargo, se nos complica bastante el cuadro. Hasta el momento, se ha dado por sentado que para concebir al Nuevo Mundo como *pars Asiae* era necesario creer que formaba parte del continente asiático. Tan pronto se planteaba la posibilidad de que el Nuevo Mundo fuese una isla separada de Asia por el Mar del Sur, se le otorgaba también el estatus de cuarta parte del mundo, y se implicaba que sus



Figura 5.7. El Nuevo Mundo de Sebastian Münster, originalmente publicado en 1538. Esta copia ha sido sacada de Claudius Ptolemy, *Geographia uniuersalis, uetus et noua* (Basil, 1545). Renaissance Exploration Map Collection, Stanford University.

habitantes constituían una rama aparte de la familia humana, diferente de la europea, la africana y la asiática.[12] Resulta que las cosas eran un poco más complicadas.

Se destaca, por ejemplo, el caso de Sebastián Münster, un cosmógrafo suizo de relevancia continental por la enorme popularidad de su *Cosmografía* de 1544. Münster fue responsable de un mapa impreso del Nuevo Mundo que, según J. Brian Harley, consolidó el proceso de la invención de América iniciado por Waldseemüller treinta años antes. Harley lo llama "*one of the most widely read maps of America of its age*", mientras el historiador Oskar Spate afirma que en el mapa de Münster "*the Americas are firmly seen for what they are, a 'Novus Orbis' between the two oceans*" (Harley 1990, 93; Spate 1979, 55). No queda claro, sin embargo, que Münster haya concebido el Nuevo Mundo de esta manera. Según la historiadora Surekha Davies (2011, 351-373), la *Cosmografía* divide el mundo en tres partes, no en cuatro, e incluye el material sobre el Nuevo Mundo y sus habitantes en la sección sobre las Indias asiáticas. Para Münster, la grandeza del Nuevo Mundo y su clara separación del continente asiático no servían para concederle estatus continental. Contaba como una isla más entre las muchísimas islas que se encontraban en el Mar Océano entre la costa de Asia y las Canarias. Sus habitantes no eran nada más que indios, o sea, habitantes de una parte nuevamente descubierta de las mismas Indias descritas por los grandes geógrafos grecolatinos y los viajeros de la Edad Media. Cuando empatamos la *Nova insulae nova tabula* con otro mapa elaborado por el mismo cosmógrafo, como sugiere Tomás Suárez (2004, 49) que deberíamos hacer, se hace fácil visualizar este sentido de continuidad asiática en la ausencia de la continuidad continental (figura 5.8).

Dentro del mundo hispánico, el ejemplo más claro de esta manera de concebir la geografía indiana se encuentra en la *Apologética historia sumaria* de Bartolomé de las Casas, escrita a mediados del siglo XVI, pero inédita en su época, aunque ampliamente copiada por Fray Jerónimo Ramón y Zamora en su historia monumental *Repúblicas del Mundo*, de 1575. Al final de la primera de las tres secciones en que Las Casas ([circa 1566] 1967, 1109) divide su texto, afirma que las Indias

[12] Este es el argumento de O'Gorman (1967, LXXVII).

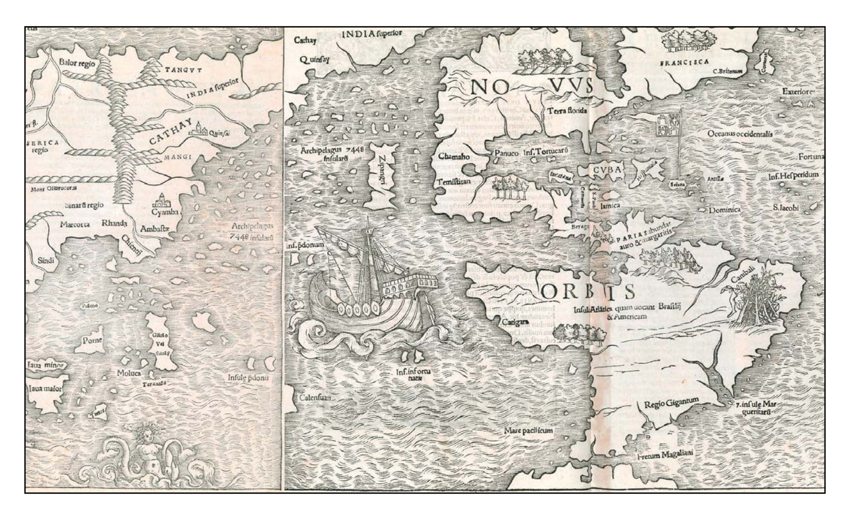


Figura 5.8. El Pacífico de Münster se hace visible cuando empatamos su mapa del Nuevo Mundo con este detalle de su mapa de Asia. Ambos mapas están sacados de Claudius Ptolemy, *Geographia uniuersalis, uetus et noua* (Basil, 1545). Renaissance Exploration Map Collection, Stanford University.

de la Corona española son "parte y la postrera de las verdaderas Indias de cuya felicidad tantas maravillas escribieron los historiadores antiguos, la India digo *ultra* o *extra-Gangem*". Según el único editor moderno de la *Apologética historia sumaria*, Edmundo O'Gorman, esta afirmación representa un retroceso en el pensamiento geográfico del fraile dominicano. Después de haber aceptado la tesis de la insularidad americana en su juventud, Las Casas ([circa 1566] 1967, 1163-1166) parece dar marcha atrás, en su vejez, al aceptar en su lugar la tesis de la continuidad amerasiática. Lo que ocurre es que O'Gorman no da suficiente peso al tremendo silencio que marca el argumento de Las Casas. El fraile insiste en que las Indias de la experiencia moderna son parte de las Indias de la tradición geográfica antigua, con base en ciertas semejanzas que se pueden observar entre las dos regiones, una de ellas la presencia de árboles enormes y de una multitud de naciones que hablan diferentes idiomas, que recuerdan las Indias de Plinio, Estrabón y Pomponio Mela. Jamás dice nada, sin embargo, sobre la cuestión que para O'Gorman representa la clave de todo el asunto: la relación geográfica entre las tierras nuevamente descubiertas y el continente asiático. Este silencio deja lugar para una serie de posibilidades geográficas, incluyendo la posibilidad

avanzada por Münster, cuya obra Las Casas conocía, en la cual el Nuevo Mundo se entiende como una isla separada de Asia, pero una isla a pesar de todo indiana.

El concepto de "las Indias", entonces, se encuentra en el meollo de las preocupaciones de este artículo. Es bien sabido que en el ámbito hispánico se solía preferir este término a las posibles alternativas para hacer referencia a las tierras nuevamente descubiertas en el Mar Océano, como "el Nuevo Mundo" o "América". La filología histórica nos da alguna idea de qué tan marcada era esta preferencia. En el *Corpus del Nuevo Diccionario Histórico del Español* –una base de datos armada por la Academia Española de la Lengua para servir a los propósitos de la lexicografía histórica– encontramos más de 6000 apariciones del término "las Indias" en textos de lengua española producidos entre 1500 y 1600 (aunque confieso que no me he tomado el trabajo de distinguir entre referencias a las Indias orientales y a las occidentales).[13] Las alternativas, en cambio, ocurren con muchísima menos frecuencia. "Nuevo Mundo" aparece solamente 287 veces en el *Corpus* y "América" unas 55 veces solamente. Las ocurrencias del nombre "América" son, además de infrecuentes, iluminadoras. Las primeras aparecen de un pasaje de la *Historia de las Indias* en el que Las Casas explica cómo el nombre refleja la creencia, errónea según él, de que se debe atribuir el descubrimiento del Nuevo Mundo a Amerigo Vespucio y no a Cristóbal Colón, y que su uso es típico de mapas producidos en el extranjero. Las siguientes menciones son todas de una traducción española de la *Cosmografía* del humanista alemán Pedro Apiano, publicada por primera vez en Landshut, en 1524, luego editada y traducida múltiples veces. No es sino hasta 1572 que tenemos un ejemplo de un texto español que usa "América" para referirse a lo que otros llaman Tierra Firme de las Indias: es la *Historia de los Incas* de Pedro Sarmiento de Gamboa. ¿Cuál es la conclusión que sugiere esta pesquisa? Ya habíamos visto que América es un concepto que se acuñó fuera del mundo hispánico. Ahora empezamos a darnos cuenta de cuánto tiempo demoró el concepto en penetrar la imaginación geográfica hispana.

[13] El *Corpus* se encuentra en línea, en http://web.frl.es/CNDHE/.

De hecho, el concepto se arraigó antes que el topónimo. En el mundo hispánico era perfectamente posible concebir las tierras nuevamente descubiertas en el Mar Océano, como un continente independiente y, por lo tanto, el hogar de una rama particular de la familia humana sin llamarlas "América". Esto es precisamente lo que encontramos en la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara, publicada en 1552, justo cuando Las Casas estaba empezando a escribir la *Apologética historia sumaria*. Siguiendo, seguramente, el ejemplo de cosmógrafos europeos que nunca abandonaron la idea de América –como Pedro Apiano y Gerhard Mercator– Gómara explica que la tierra está dividida en tres islas grandes, el Viejo Mundo, el Nuevo Mundo y la Tierra Australis Incognita (López de Gómara [1552] 1979, 21). Además de quedar claramente separado de Asia, el Nuevo Mundo es para Gómara un lugar radicalmente diferente del viejo. El historiador insiste sobre esta diferencia en su prólogo al emperador Carlos V:

> Se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro. Los animales en general, aunque son pocos en especie, son de otra manera; los peces del agua, las aves del aire, los árboles, frutas, hierbas y grano de la tierra, que no es pequeña consideración del Criador, siendo los elementos una misma cosa allá y acá. Empero los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían, como vienen, de Adán. Mas no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre; que ir desnudos, siendo la tierra caliente y falta de lana y lino, no es novedad. Y como no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así (López de Gómara [1552] 1979, 7).

El Nuevo Mundo en Gómara es América, en todos los aspectos que más importan con la excepción del nombre. Como sus compatriotas, Gómara se refiere a las tierras nuevamente descubiertas como "las Indias" no como "América", pero acaba convirtiendo aquel topónimo heredado de la antigüedad y la Edad Media en un sinónimo del otro acuñado por Waldseemüller y Ringmann en 1507.

No podemos hacer de Gómara, sin embargo, un representante de las actitudes prevalecientes en la España de mediados del siglo XVI. Aquella frase tan famosa con que empieza su prólogo, "La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crio, es el descubrimiento de Indias", se cita constantemente como un ejemplo de la fascinación que ejercía el Nuevo Mundo sobre la imaginación española y europea. Creo que mejor se entiende como un grito agudo dirigido a un monarca que a duras penas atendía a sus nuevas posesiones en el Mar Océano, y quizás a una cultura más dispuesta a concebir a las Indias como una parte nuevamente descubierta del mismo mundo de siempre, o sea, una cultura que las concebía al estilo de Münster o Las Casas, como una extensión de las Indias asiáticas. No es que las Indias carecieran de interés. Al contrario, las conquistas de Cortés y Pizarro las habían convertido en un verdadero imán para todo tipo de gente que buscaba oportunidad, riqueza y avance social. Es que aún no se había generalizado la idea de concebir a esta zona aparentemente tan rica, tan disponible para los proyectos coloniales europeos, como América, y a sus habitantes como americanos. López de Gómara tenía que insistir en que las Indias eran un continente insular, un Nuevo Mundo, porque para muchos de sus lectores, todavía no lo era.

¿Qué significaba, entonces, "las Indias" para los españoles de la época? El historiador intelectual Nicolás Wey Gómez (2008) nos da una pista fundamental en su obra sobre el concepto de la zona tórrida en el pensamiento geográfico de Cristóbal Colón y en la tradición medieval de la cual se nutrió. La geografía medieval, nos recuerda Wey Gómez, no concebía el mundo exclusivamente en términos de lo que Martin Lewis y Karen Wigen (1997) han llamado "la arquitectura de los continentes", sino también en términos de la teoría climática heredada de los griegos. Según esta teoría –que se encuentra ilustrada en la tradición cartográfica de los llamados *mapas macrobianos*–, el globo se dividía en cinco zonas, dos frígidas, dos templadas y una tórrida (mapa 5.9). Los griegos insistían en que solamente las zonas templadas eran habitables. Las frígidas y la tórrida, por contraste, no lo eran, a causa de su frío o su calor excesivo. Durante la Edad Media, argumenta Wey Gómez, la manera de entender la zona tórrida empezó a cambiar, gracias a ciertos desarrollos teóricos que encontraron respaldo en la experiencia de los

portugueses en sus viajes a lo largo de la costa africana. En la parte del mundo donde se esperaba encontrar lugares peligrosamente calientes, insufriblemente áridos, pobres en recursos naturales, y totalmente deshabitados, los portugueses hallaron lugares cálidos pero húmedos, ricos en oro y especies, y habitados por un sinnúmero de gente. De esta manera, la zona tórrida de los antiguos empezaba a metamorfosearse en la zona tropical de la modernidad.

Los habitantes inesperados de la zona tórrida se catalogaron según los estereotipos que se solían aplicar a personas sureñas. La misma teoría

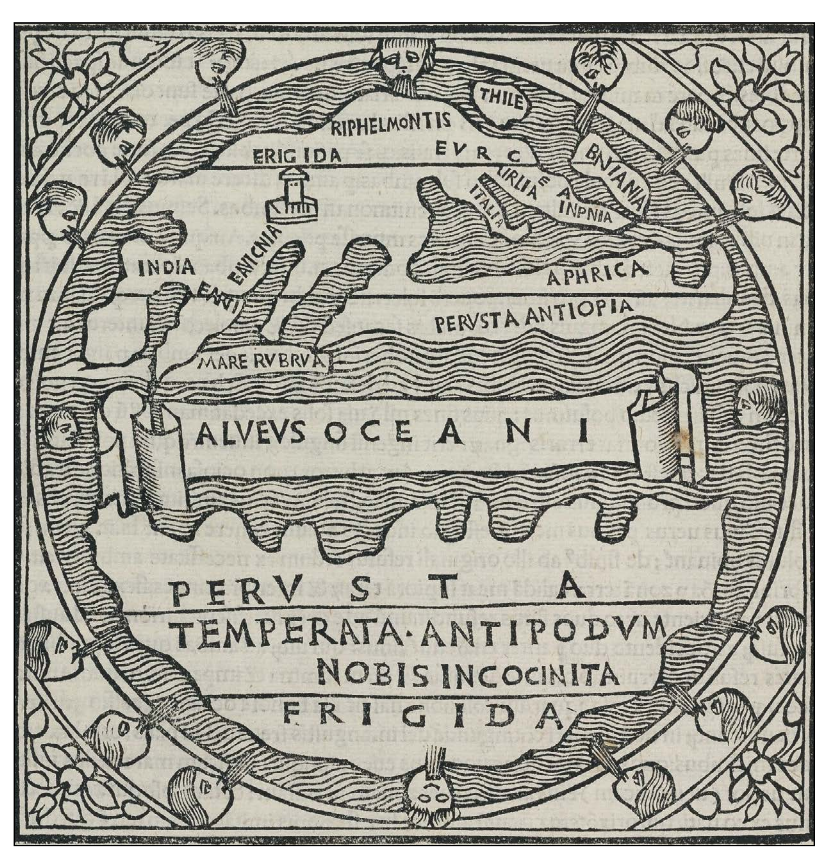


Figura 5.9. Mapa del mundo de estilo macrobiano. Ambrosius Aurelius Theodosius Macrobius et al., *Macrobii Interpretatio In Somnium Scipionis a Cicerone Confictum… editado por Niccolò Angeli* (Venecia, 1521). Tracy W. McGregor Library of American History, University of Virginia.

climática que dividía el globo en zonas habitables e inhabitables también postulaba que los rayos del sol y los otros astros combinaban con condiciones climáticas locales para ejercer una fuerte impronta sobre la naturaleza de los lugares. Dado que la fuerza del sol variaba según la latitud, la naturaleza de un lugar dependía, en gran parte, de su distancia de la línea equinoccial. Los lugares fríos del septentrión producían personas con piel blanca, valientes, pero brutos, mientras los lugares calientes del sur producían personas con piel oscura, listas, pero pusilánimes. Solo los habitantes de zonas templadas combinaban la valentía y la inteligencia en la medida necesaria para el verdadero autodominio. Solo ellos eran capaces de gobernarse a sí mismos, mientras los demás estaban destinados a ser gobernados. Entre ellos se encontraban los habitantes de la zona tórrida, la cual se había convertido en un espacio idóneo para el colonialismo europeo.

"Las Indias" de la tradición medieval, por lo tanto, no correspondían al continente asiático y no eran "orientales". Se trataba más bien de aquellas partes de Asia, y a veces también de África, que quedaban hacia el este y el sur del Mediterráneo, entre los trópicos de Cáncer y Capricornio, incluyendo las islas y las partes relevantes de las masas continentales. Se asociaban con aquellas riquezas que se encontraban solamente donde el sol brillaba de verdad, como son el oro, las piedras preciosas y las especies, y también con comunidades humanas más primitivas, menos capaces de gobernarse a sí mismas, que las que solían hallarse en zonas más templadas. Se desconocían sus últimos límites. Aunque Marco Polo no sabía de ninguna isla más hacia el este que Zipangu, no quedaba excluida la posibilidad de que existieran otras tierras más allá del horizonte.

Es dentro de este marco que se tiene que entender el debate sobre la naturaleza de las tierras descubiertas en el Mar Océano a partir de 1492. Según ha demostrado Wey Gómez, cuando un escritor hispánico del siglo XVI, como Gonzalo Fernández de Oviedo, distingue entre "estas Indias" y "aquellas Indias", o entre las Indias Occidentales y las Indias Orientales, está insistiendo en que las tierras nuevamente descubiertas no son idénticas a las descritas por la geografía grecolatina o por Marco Polo y otros viajeros medievales; pero no por eso deja de distinguir entre ambas Indias, por una parte, y las regiones de la zona templada, por

otra. Es decir que no por ser las Indias más de una deja ninguna de las dos de ser Indias. No dejan de ser tropicales (Wey Gómez 2013, 609-632). Es por esta razón, sugiero yo, que Juan López de Palacios Rubios podía argüir, en el año 1514, que las islas del Mar Océano descubiertas por Colón y por otros no eran parte de las Indias polianas, pero todavía podía insistir en la naturaleza de sus habitantes como esclavos naturales, o sea como habitantes del trópico por excelencia (López de Palacios Rubios [circa 1514]1954).

Este es el concepto de las Indias que llega a su culminación en Münster y Las Casas, y contra el cual despotrica Gómara en su *Historia general*, el avatar más claro de la tesis de la insularidad americana que había aparecido hasta entonces en la historiografía indiana española. Es un momento crucial, ya que Gómara no solamente aboga por una manera diferente de entender la geografía y la naturaleza de las Indias, sino también por un cambio más profundo de la manera en que se concebía la geografía global, tanto la física como la antropológica. De Wey Gómez aprendemos que entre los dos sistemas metageográficos que la imaginación medieval tenía a su disposición para mapear el mundo –la división del *orbis terrarum* en tres partes y la división del globo en cinco zonas climáticas–, el sistema zonal era el dominante. Este, al fin de cuentas, era el único de los dos que se extendía desde el principio al globo entero y el que podía dar cuenta de las diferencias observables entre diferentes grupos humanos. En un capítulo poco comentado llamado "Del color de los Indios", Gómara ([1552] 1979, 309) pone la teoría climática en tela de juicio, observando lo siguiente:

> Es también de considerar que [los seres humanos] son blancos en Sevilla, negros en el cabo de Buena Esperanza y castaños en el río de la Plata, estando en iguales grados de la Equinoccial; y que los hombres de África y de Asia que viven bajo la tórrida zona sean negros, y no lo sean los que viven debajo la misma zona en México, Yucatán, Cuauhtemallán, Nicaragua, Panamá, Santo Domingo, Paria, cabo de San Agustín, Lima, Quito y otras tierras del Perú que tocan en la misma Equinoccial.

Llega a la conclusión de que no se sabe por qué existen estas diferencias, o cómo llegaron a existir, y que todo es seña de la sabiduría y omnipotencia de Dios. Su piedad religiosa enmascara una verdadera crisis

intelectual, una crisis sobre el principal sistema explicativo de la variedad humana al nivel global. En su lugar, Gómara propone un sistema puramente descriptivo, la arquitectura de los continentes. “Del color de los Indios” sigue a otro capítulo poco comentado, “Del pan de los Indios”, en el cual el cronista observa que los europeos hacen su pan con trigo, los indios con maíz, los asiáticos con arroz y los africanos con arroz y cebada. De esta manera, Gómara anticipa la reorganización de la metageografía europea que se llevaría a cabo en la obra de Mercator y Ortelio, donde la arquitectura de los continentes, y no la teoría de las zonas climáticas, llega a dominar la imaginación geográfica.

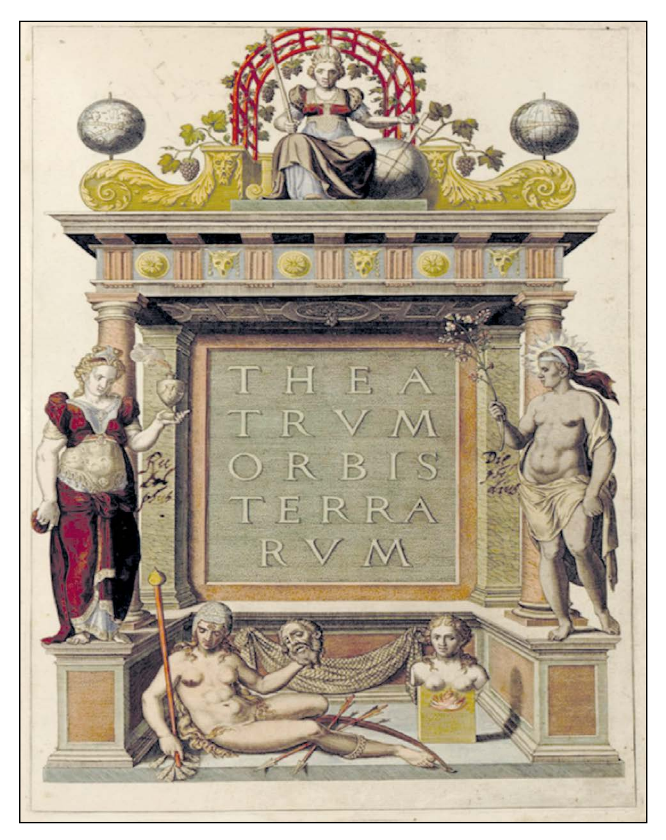


Figura 5.10. Las partes del mundo como figuras alegóricas femeninas en la portada de Abraham Ortelius, *Theatrum Orbis Terrarum* (Amberes, 1570). Biblioteca del Congreso, Washington D.C.

Este no es el lugar para tratar en detalle esta reorganización de la metageografía europea. Basta con observar que tenía algo que ver con la exploración española en Norteamérica y el Mar del Sur, aunque también se debía, probablemente, a ciertos problemas inherentes a la teoría climática. Por una parte, tenemos el fracaso de todos los esfuerzos españoles, organizados durante la década de 1530 y el principio de la siguiente, para descubrir civilizaciones avanzadas en América del Norte (Coronado), seguir la costa mexicana hasta China (Cortés, Cabrillo), y establecer una colonia en las islas del sudeste asiático (Villalobos). Según varios historiadores, fue gracias a esta serie de fracasos que la cultura europea por fin se dio cuenta de que América no era parte de Asia, sino un lugar completamente distinto, separado del continente asiático por la enormidad del Océano Pacífico. Lo que no había ocurrido cuando regresó la nave *Victoria* con noticias de la primera travesía del Pacífico por una flota europea, por fin ocurrió cuando Coronado retornó con noticias de los indios pueblo en lugar de Cíbola, y de manadas de bisontes en lugar de Quivira; cuando la flota de Cabrillo regresó con noticias de que la costa de California no giraba hacia el oeste, y cuando la colonia de Villalobos, en Filipinas, se desintegró bajo la influencia del clima tropical y la oposición de los portugueses (León-Portilla 2005, 193-194; Flint 2013, 154-155). De hecho, fue a partir de estas revelaciones que la cartografía europea empezó a abandonar la teoría de la continuidad continental entre el Nuevo Mundo y Asia, y a favorecer la tesis de la insularidad americana.

Sin embargo, hay ciertos límites a este nuevo "descubrimiento del Pacífico". Primero, la teoría de la continuidad amerasiática no fue abandonada del todo. Seguía disfrutando de adherentes, particularmente entre eclesiásticos como Benito Arias Montano y José de Acosta, quienes veían en la continuidad física entre los continentes un componente indispensable de sus indagaciones sobre los posibles orígenes del amerindio (Arias Montano 1572; Acosta [1608] 2006). Segundo, algunos de los que aceptaban la idea de que el Nuevo Mundo era una isla separada de Asia por el Mar del Sur seguían creyendo que la distancia entre la tierra firme de Indias y el continente asiático no era tan grande como lo es en la realidad. Esta fue la opinión de Münster, quien parece haber escrito su *Cosmografía* y dibujado sus mapas en plena conciencia de la expedición de

Magallanes, aunque ignoraba los descubrimientos de Coronado, Cabrillo y Villalobos. En sus mapas vemos cómo la nave *Victoria* navega las aguas del "mar pacífico", usando el nombre acuñado por Magallanes, pero la distancia entre el Nuevo Mundo y Asia sigue siendo breve, y el mar entre las dos masas terrestres queda atravesado por un archipiélago poliano capaz de incorporar al Nuevo Mundo entre sus islas (figura 5.8). Ese mapa de Münster demuestra que, así como el supuesto "descubrimiento del Pacífico" por Magallanes no se registró entre la mayoría de los cosmógrafos –quienes se apegaban a la teoría de la continuidad amerasiática– tampoco se registró entre la minoría que mantenía la teoría de la insularidad americana, postulada originalmente por Waldseemüller. Lo interesante es que tampoco figuró el nuevo "descubrimiento del Pacífico" de los años 1540 en el pensamiento de los adherentes a la tradición de Waldseemüller, o no en todos. Este es el caso de Gómara, quien escribe su *Historia general* en plena conciencia de los resultados desalentadores de las expediciones de los años 1540 y concibe las Indias como una cuarta parte del mundo insular, pero insiste en que el Mar del Sur es tan estrecho que las islas Molucas quedarían bien adentro del hemisferio castellano, aun si las líneas de demarcación se trasladaran hacia el este de sus posiciones actuales (López de Gómara [1552] 1979, 154). Esto quiere decir que entre la concepción que tenía Münster de la geografía indiana, en 1538, y la que tenía Gómara catorce años más tarde, no había ninguna diferencia significativa en cuanto a la geografía física, aunque sí respecto de la conceptualización metageográfica. Donde Münster veía una isla indiana, Gómara veía la cuarta parte del mundo, aunque ninguno de los dos se imaginaba un Océano Pacífico ancho y vacío entre las dos. El caso de Gómara demuestra, entonces, que no era necesario creer que el Pacífico representaba un océano ancho y casi infranqueable para participar en la invención de América como tal.

Hay que admitir que en Gómara tenemos un historiador sumamente patriótico, que no quería abandonar la esperanza de que España algún día gozara de las riquezas del comercio de la especería, pero también hay que reconocer que su visión del Mar del Sur, como una cuenca marítima relativamente estrecha y perfectamente navegable, respondía en cierta medida a la evidencia empírica. Es que la expedición de Villalobos no había mostrado que las islas del sudeste asiático quedaran más lejos de

lo que se había esperado, como sugieren varios historiadores, sino lo contrario (Kelsey 1998, 103-104; León-Portilla 2005, 193-194; Flint 2013, 154-155). La flota de Villalobos salió preparada para una travesía de varios meses, por lo cual no sufrió del hambre feroz que había afectado a Magallanes y sus hombres; tampoco sufrió las tormentas que azotaron a Loaysa en 1525 y a Saavedra en 1527. Aunque la colonia en Filipinas fracasó, la travesía del Mar del Sur había sido un éxito. Por lo tanto, uno de sus principales pilotos, Juan Pablo de Carrión, regresó convencido de aquel mar estrecho que otros decían, de que las islas quedaban dentro de la demarcación castellana y de que en la travesía de Villalobos se había descubierto una "navegación sabida, vista y tratada" hacia ellas (Carrión 1564, 130). Logró convencer a Felipe II de su opinión y consiguió un puesto como piloto en la expedición de Miguel López de Legazpi (1565-1566), que por fin estableció una colonia, precaria pero permanente, en las Filipinas. La poca cartografía española posterior a Legazpi que ha llegado a nosotros refleja las ideas generales de Carrión, y achica las dimensiones del Mar del Sur. De los 130° de longitud que Diogo Ribeiro pone entre Sudamérica e Indonesia, en 1529, bajamos a 110° de longitud en el mapa oficial de la demarcación española que acompaña a la historia oficial de las Indias por Antonio de Herrera que data de 1601 (Padrón 2008, 16) (figura 5.10).

Regresaremos a este mapa más adelante, pero por el momento cabe observar que la conceptualización de la tierra firme de Indias como la cuarta parte del mundo, como América, tenía muy poco que ver con la comprensión de las verdaderas dimensiones del Océano Pacífico. Es posible, además, que aquella invención respondiera, más a un problema de índole ideológica, que a cualquier descubrimiento empírico en concreto. ¿Por qué fue, al fin de cuentas, que un historiador tan evidentemente imperialista como Gómara encontró necesario abandonar la teoría de los climas a favor de la arquitectura de los continentes, como el mejor sistema para cartografiar la diferencia humana a escala global? No era solamente porque reconocía que la evidencia empírica discrepaba con la teoría de los climas, digo yo, sino también porque aquella teoría presentaba un grave inconveniente para el discurso imperialista. Según ella, los descendientes de los españoles que se arraigaban en las Indias llegarían, con el paso del tiempo, a sentir la influencia de sus estrellas, y

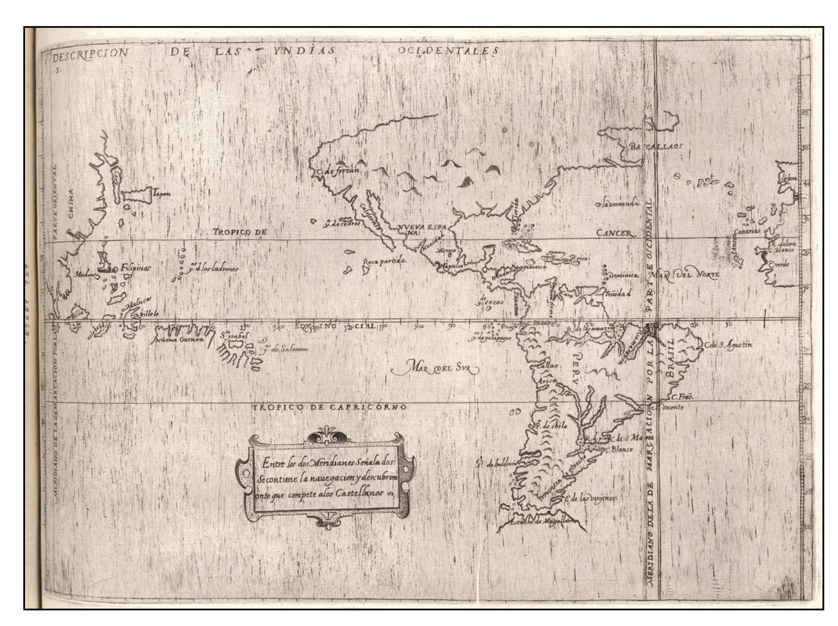


Figura 5.11. El mapa oficial de las Indias españolas de Antonio de Herrera y Tordesillas, *Descripcion de las Yndias Ocidentales* (Madrid, 1601). Biblioteca John Carter Brown.

se irían asemejando a los habitantes nativos, perdiendo así las ventajas que les hacían capaces de gobernar. Veinticuatro años más tarde, cuando Juan López de Velasco trató de avanzar este argumento en la *Geografía y descripción de las Indias* que había elaborado para el Consejo de Indias, encontró el pasaje tachado por un censor oficial (López de Velasco [1574] 1894, 37-38). Durante el siglo siguiente, según Jorge Cañizares, la cultura criolla hispanoamericana respondió a la amenaza representada por la teoría de los climas a su estatus como clase gobernante, con una versión temprana de *a racialized modern view of the body*, de un cuerpo inmune a las influencias del clima, que heredaba sus características más importantes de sus padres (Cañizares Esguerra 1999, 33).[14] El concepto de América, que traía consigo el concepto del indio americano como ser humano particularmente salvaje, pero desconectaba su salvajismo de la influencia climática, se puede entender como un ensayo temprano de aquel pensamiento racial.

[14] María Elena Martínez (2008) elaboró un estudio más reciente sobre el desarrollo del racismo moderno en el contexto colonial hispánico.

Como producto de la necesidad ideológica, en vez de ser una simple respuesta a la evidencia de la experiencia, América no tenía que quedar lejos de Asia para ser reconocida como un lugar fundamentalmente diferente de ella. No había que imaginar al Mar del Sur como una barrera infranqueable, por su anchura, a la navegación europea para que aquella cuenca marítima funcionara como una frontera ontológica entre estas dos partes del mundo. Por lo tanto, tampoco era necesario, en el momento de reconocer la diferencia americana, abandonar el viejo sueño de extender el dominio español a las orillas opuestas del Mar del Sur. Este sueño de un imperio transpacífico, que había nutrido los esfuerzos de Magallanes, Loaysa, Cortés, Saavedra, Villalobos y tantos otros, se empezó a realizar cuando Legazpi estableció su colonia en Filipinas, y su compañero Andrés de Urdaneta descubrió la ruta de retorno a Nueva España, que era tan necesaria para asegurar el futuro de la colonia. Este éxito animó nuevos planes de conquista, incluyendo una serie de esquemas –planteados a lo largo de más que veinte años– que proponían convertir a China en una enorme colonia española mediante la acción militar (Ollé 2002). De nuevo se pensaba en términos de continuidad entre el Nuevo Mundo y Asia, pero ya no se trataba de subsumir las culturas americanas bajo las asiáticas, sino lo contrario. El Reino del Medio se convertía en una versión de Anahuac o Tawantinsuyo, en espera de su propio Cortés o Pizarro. Todos estos planes ubicaban a China en el occidente castellano, al otro lado de un Mar del Sur que había sido efectivamente conquistado por la navegación española, y que lejos de servir como una barrera a la proyección del poder imperial, servía como un medio para transportar hombres y material bélico a Manila, el presidio de un imperio transpacífico en construcción.

A pesar de que la Corona nunca tomó en serio a ninguna de estas propuestas militares, su cartografía oficial llegó a reflejar este concepto del imperio español como una entidad transpacífica. Lo encontramos plasmado en el mapa que apareció por primera vez en forma impresa en las *Décadas* de Herrera, al que ya se ha aludido (figura 5.11.). El mapa representa "las Indias Occidentales", o sea las Indias españolas, como todo aquello que cae entre las líneas de demarcación establecidas por el Tratado de Tordesillas, pero la unidad territorial que forja no depende solamente de la coherencia externa impuesta por las líneas y los tratados

que las definen. El mapa imbuye al territorio imperial de coherencia interna también, y lo hace de por lo menos dos modos. Uno de ellos tiene que ver con una nueva manera de concebir la continuidad amerasiática.

En efecto, el Nuevo Mundo se representa como una isla de contorno incompletamente trazado a la cual el texto de Herrera se refiere como la "cuarta parte del mundo", aunque rechaza el nombre "América" porque da crédito inmerecido por su descubrimiento a Amérigo Vespucci (Herrera y Tordesillas [1601] 1991, 1132-1333). Sin embargo, aunque tanto el mapa como el texto participan de la invención de América como tal, no la separan de Asia completamente, sino que sustituyen la vieja continuidad continental por una nueva continuidad marítima o, mejor dicho, una nueva versión de la continuidad transoceánica que vimos en Münster. El mapa de Herrera (figura 5.11.) pone solamente 110° de longitud entre Sudamérica y las Islas de la Especería, el texto insiste, repetidas veces, en que el Mar del Sur es perfectamente franqueable por la navegación española. Los relatos de las expediciones de Magallanes, Loaysa, Saavedra y Villalobos minimizan el significado de los percances sufridos; en una breve descripción de la ruta seguida por los galeones de Manila en su viaje desde Acapulco a Filipinas se insiste en que el mar, a pesar de su tamaño, no presenta obstáculo alguno.

> Allí entre los Trópicos corre perpetuamente un [viento de] Levante tan firme y estable que por muchos días no tienen para qué los marineros tocar al timón ni a las velas, porque navegan por medio de aquel grandísimo piélago como si fuesen por una canal o por un apacible río, y por esto le llamó Hernando Magallanes Mar Pacífico (Herrera y Tordesillas [1601] 1991, 1585).

En el mapa de Herrera, se destacan los trópicos, junto con la línea equinoccial y guían el ojo del lector desde un lado hasta el otro del dominio transpacífico del imperio español. A la luz de la imaginación imperial, el Nuevo Mundo se convierte en lo que Herrera llama "las Indias del Mediodía" (Sudamérica) y "las Indias del Septentrión" (Norteamérica). El este y sudeste asiático, mientras tanto, se convierten en "las Indias de Poniente", una extensión del imperio español en América al otro lado del Océano Pacífico (Herrera y Tordesillas [1601] 1991, 1133).

Sería un error, no obstante, pensar que aquella era la única función de los trópicos en esta nueva configuración geopolítica. El auge de los continentes como una metageografía global no dejó la teoría climática sin vigencia. No era capaz de hacerlo porque era puramente descriptivo, carecía de una lógica para explicar el cómo y el porqué de las muchas diferencias que se podían observar entre los grupos humanos, y seguiría careciendo de ella hasta que se desarrollara el racismo moderno. Para un lector de la época, entonces, los trópicos de Cáncer y Capricornio no solamente marcaban el espacio marítimo por el cual los galeones viajaban con tanta facilidad, sino también la zona climática donde la fuerza del sol, el calor y la humedad se combinaban para producir riquezas naturales de todo tipo, junto con seres humanos incapaces de gobernarse a sí mismos. Encontramos, así, la segunda forma de coherencia interna que el mapa de Herrera otorga a las Indias españolas, la existencia de las Indias como una región dentro de la zona tórrida. Aunque el mapa trata de continentes, participa en la invención de América y propone una analogía entre América y Asia como espacios españoles, el uno actual y el otro en potencia; también arrastra el viejo concepto de las Indias como una región tropical, e identifica a las islas del sudeste asiático en particular como un lugar disponible para la conquista y la colonización. Se supone que todos los habitantes de las Indias del Poniente se considerarían "indios", pero a los habitantes de Filipinas, las Islas de los Ladrones, Nueva Guinea, las Molucas, Borneo y las Islas de Salomón habría que considerarles doblemente tales.

Estas son las personas que ocupan más o menos dos tercios de los pliegos del *Códice Boxer*. Son los indios de las Indias del Poniente, concebidos simultáneamente y quizás contradictoriamente como los equivalentes asiáticos de los indios americanos, habitantes nativos de la zona tropical del globo. En Filipinas se les sometió a los mismos abusos que caracterizaron a la institución de la encomienda en el Nuevo Mundo; disfrutaron también de su propio defensor dominico en la persona de Domingo de Salazar, obispo de Manila y exalumno de Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca. En España, como ha demostrado Nancy van Deusen, eran tan indios como los indios del Nuevo Mundo. Su origen asiático o americano importaba más que nada porque indicaba si habían nacido bajo dominio español

o portugués y, por lo tanto, disfrutaban de diferentes derechos legales (Van Deusen 2015). Esta manera de pensar persistiría mucho más allá de la época que nos concierne en este ensayo. Aún durante el siglo XVIII, un misionero e historiador en Filipinas llamado Gaspar de San Agustín encontraría necesario explicar a un amigo español, por correspondencia, que los "indios asiáticos" diferían de los "indios americanos".[15] Lejos de presentar una serie de pueblos asiáticos claramente distintos de los pueblos nativos del Nuevo Mundo, el *Códice Boxer* presenta a pueblos indios cuya diferencia de todo lo americano estaba recién empezándose a construir.

¿Cuáles son las implicaciones de todo esto? He tratado acerca de la imaginación geográfica europea durante su primera modernidad, pero creo que se pueden sacar conclusiones para las metageografías de la actualidad y la institucionalización de aquellas metageografías en las prácticas de la investigación histórica. En las últimas décadas hemos llegado a entender conceptos como el Oriente, el Occidente, Latinoamérica, Europa, África, etc., como construcciones ideológicas acuñadas para servir determinados fines, tanto intelectuales como políticos. Estos conceptos y otros parecidos, sin embargo, siguen ejerciendo su poder, sirviendo como la estructura básica del conocimiento humano –recordando la cita de Lestringant–, más que nada, quizás, en las humanidades y las ciencias sociales. Lo que pasa es que muchos de los mapas que funcionan como cimientos de las disciplinas son no solamente parciales, sino también anacrónicos. Son productos, por ejemplo, de los nacionalismos emergentes del siglo XIX, o de las obsesiones geopolíticas de la Guerra Fría. ¿Por qué es que las Filipinas no entran en el quehacer intelectual de los estudios latinoamericanos? Seguro que esta pregunta tiene muchas respuestas, pero una de ellas es que las islas Filipinas nunca llegaron a ser un estado independiente hispanoparlante, que tuviera algún interés en convertir su legado colonial en su literatura nacional temprana para, de esa manera, institucionalizarla, preservarla, y entregarla a futuras generaciones como objeto de estudio, como ocurrió en los países americanos. La producción cultural filipina durante los siglos

[15] Gaspar de San Agustín OSA, "Carta que Fr. Gaspar de San Agustín, Religioso de la orden de Agustinos, escribió a un amigo suyo que desde España le preguntó el natural y genio de los Yndios naturales de Filipinas", 8 de junio de 1720, Biblioteca Nacional de España, MSS/7861.

de dominio español ha quedado huérfana, ignorada tanto en los estudios asiáticos como en los latinoamericanos. ¿Qué pasaría si en vez de hablar de estudios coloniales latinoamericanos, habláramos de estudios coloniales indianos? ¿Qué oportunidades se presentarían para el análisis comparativo, no solamente con Filipinas, sino también con el colonialismo en el contexto asiático portugués?

Es en este contexto amplio en que se escribió el *Códice Boxer* y dentro de él hay que entenderlo. El texto empieza con una descripción de las Islas de los Ladrones, la única escala en el viaje transpacífico desde Acapulco hasta Manila, y de esta manera confiesa sus orígenes en el proyecto colonial español que veía en Oriente su propio Occidente. El *Códice Boxer* recorre las islas Filipinas antes de pasar a Brunei, las Molucas, el Japón, Siam y la China participando, de esta manera, en la visión cartográfica tan ambiciosa de Velasco y Herrera, que entendían a todo el Oriente como territorio propiamente español. Se refiere a los habitantes nativos de las Filipinas como "indios" sin necesidad de explicar o justificar el uso del término y, así, da fe de la terca persistencia de la teoría climática en un momento histórico en que la arquitectura de los continentes todavía no ejercía una hegemonía completa. ¿Es este un libro sobre pueblos asiáticos? Por supuesto que sí, pero también es un libro sobre pueblos que se entendían como "indios", y que por lo tanto sintieron la impronta del colonialismo europeo. En suma, el *Códice Boxer*, así como otros textos producidos en el contexto del imperialismo transpacífico, se tiene que entender bajo la luz comparativa.

Referencias

Acosta, Joseph. (1608) 2006. *Historia natural y moral de las Indias*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Arias Montano, Benito. 1572. *Phaleg siue De gentium sedibus primis, orbisque terrae situ, liber*. Amberes: Christophorus Plantinus.

Bourne, Edward Gaylord. 1904. *Spain in America, 1450-1580*. Nueva York: Harper & Brothers.

Carrión, Juan Pablo de. 1564. "Documento 16: Relación que el capitán Juan Pablo de Carrión, almirante de la armada que va a las Islas del Poniente, hace al rey d. Felipe sobre la navegación que la dicha armada ha de llevar". En *Los primeros de Filipinas: Crónicas de la conquista del Archipiélago de San Lázaro*, editado por Patricio Hidalgo Nuchera, 129-131. Madrid: Miraguano / Polifemo.

Casas, Bartolomé de las. (circa 1566) 1967. *Apologética Historia Sumaria*. México D.F.: UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas.

Castañeda de Nájera, Pedro de. (1596) 2005. "The Relación de la Jornada de Cíbola, Pedro de Castañeda de Nájera's Narrative, 1560s (Copy, 1596)". En *Documents of the Coronado Expedition*, editado por Richard y Shirley Cushing Flint, 378-493. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Cañizares Esguerra, Jorge. 1999. "New World, New Stars: Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650". *American Historical Review* 104 (1): 33.

Chaplin, Joyce. 2012. *Round About the Earth: Circumnavigation from Magellan to Orbit*. Nueva York: Simon & Schuster.

Davies, Surekha. 2011. "America and Amerindians in Sebastian Münster's 'Cosmographiae Universalis Libri VI' (1550)". *Renaissance Studies*, 25: 351-73.

Flint, Richard. 2013. *No Settlement, No Conquest: A History of the Coronado Entrada*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Harley, Brian. 1990. *Maps and the Colombian Encounter*. Milwaukee: The Golda Meir Library, University of Wisconsin.

Hartmann, Willliam, y Richard Flint. 2003. "Before the Coronado Expedition: Who Knew What and When Did They Know It?". En *The Coronado Expedition: From the Distance of 460 Years*, editado por Richard Flint y Shirley Flint, 20-41. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Herrera y Tordesillas, Antonio de. (1601) 1991. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierrafirme del mar Océano, o, "Décadas".* Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Horodowich, Elizabeth, y Alexander Nagel. 2019. "Amerasia: European Reflections of an Emergent World, 1492-ca. 1700". *Journal of Early Modern History*, 23: 257-295.

Kelsey, Harry. 1998. *Juan Rodríguez Cabrillo*. San Marino: Huntington Library.

León-Portilla, Miguel. 2005. *Hernán Cortés y la Mar del Sur*. Madrid: Algaba.

Lestringant, Frank. 1993. "La déclin d'un savoir: La crise de la cosmographie à fin de la Renaissance". En *Ecrire le monde à la Renaissance: Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, 319-40. Caen: Editions du Paradigme.

Lewis, Martin, y Karen Wigen. 1997. *The Myth of the Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley: University of California Press.

Lois, Carla. 2018. *Terrae incognitae: Modos de pensar y mapear geografías desconocidas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

López de Gómara, Francisco. (1552) 1979. *Historia general de las indias y vida de Hernán Cortés*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

López de Palacios Rubios, Juan. (circa 1514) 1954. *De las islas del mar Océano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

López de Velasco, Juan. (1574) 1894. *Geografía y descripción universal de las Indias*. Editado por Justo Zaragoza. Madrid: Real Academia de la Historia.

Magasich-Airola, Jorge, y Jean-Marc de Beer. 2007. *America Magica: When Renaissance Europe Thought It Had Conquered Paradise*. Londres: Anthem Press.

Martínez, María Elena. 2008. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.

Martín-Merás, Luisa. 1992. *Cartografía marítima hispánica: La imagen de América*. Madrid: Ministerio de Obras Públicas, Transportes y Medio Ambiente.

Morales Padrón, Francisco. 1963. *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid: Nacional.

Morison, Samuel Eliot. 1971. *The European Discovery of America*. Nueva York: Oxford University Press.

O'Gorman, Edmundo, ed. 1967. "Estudio Preliminar". En Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, vol. 2. México D.F.: UNAM Instituto de Investigaciones Históricas.

O'Gorman, Edmundo, ed. 1986. *La invención de América*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ollé, Manuel. 2002. *La empresa de China: De la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: Acantilado.
Padrón, Ricardo. 2008. "A Sea of Denial: The Early Modern Spanish Invention of the Pacific Rim". *Hispanic Review* 77 (1): 1-27.
— 2020. *The Indies of the Setting Sun: How Early Modern Spain Mapped the Far East as the Transpacific West*. Chicago: University of Chicago Press.
Parry, John. 1974. *The Discovery of the Sea*. Nueva York: The Dial Press.
Pigafetta, Antonio. (1525) 1969. *The Voyage of Magellan: The Journal of Antonio Pigafetta. A Translation by Paula Spurlin Paige from the Edition in the William L. Clements Library, University of Michigan, Ann Arbor*. Traducido por Paula Spurlin Paige. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
Randles, William. 2000. "Classical Models of World Geography and Their Transformation Following the Discovery of America". En *Geography, Cartography and Nautical Science in the Renaissance: The Impact of the Great Discoveries*, 5-76. Aldershot: Ashgate Variorum.
Rubiés, Joan-Pau, y Manel Ollé. 2016. "The Comparative History of a Genre: The Production and Circulation of Books on Travel and Ethnographies in Early Modern Europe and China". *Modern Asian Studies* 50 (1): 259-309.
Sánchez, Antonio. 2013. *La espada, la cruz y el Padrón: soberanía, fe y representación cartográfica en el mundo ibérico bajo la Monarquía Hispánica, 1503-1598*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Shirley, Rodney. 2001. *Mapping of the World: Early Printed World Maps 1472-1700*. Riverside: Early World Press.
Souza, George, y Jeffrey Scott, eds. 2016. *The Boxer Codex: Transcription and Translation of an Illustrated Late Sixteenth-Century Spanish Manuscript Concerning the Geography, Ethnography and History of the Pacific, South-East Asia and East Asia*. Leiden: Brill.
Spate, Oskar. 1979. *The Spanish Lake*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Steinberg, Philip. 2001. *The Social Construction of the Ocean*. Nueva York: Cambridge University Press.

Stevenson, Edward Luther. 1921. *Terrestrial and Celestial Globes Volume 1: Their History and Construction Including a Consideration of Their Value as Aids in the Study of Geography and Astronomy*. Nueva York: Hispanic Society of America.
Suárez, Thomas. 2004. *Early Mapping of the Pacific: The Epic Story of Seafarers, Adventurers, and Cartographers Who Mapped the Earth's Greatest Ocean*. Singapur: Periplus.
Van Deusen, Nancy. 2015. *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*. Durham: Duke University Press Books.
Wey Gómez, Nicolás. 2008. *The Tropics of Empire: Why Columbus Sailed South to the Indies*. Cambridge: MIT Press.
— 2013. "Memorias de La Zona Tórrida: El Naturalismo Clásico y La 'tropicalidad' Americana. En El Sumario de La Natural Historia de Las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo (1526)". *Revista de Indias* 73 (259): doi.org/10.3989/revindias.2013.20
Zerubavel, Eviatar. 1992. *Terra Cognita: The Mental Discovery of America*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Segunda sección
Paisaje étnico e Imperio ibérico

Capítulo 6
Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí: *Chawpiñamca* y *Cavillaca*

Lorena Gouvêa de Araújo

Desde el famoso trabajo del historiador y antropólogo francés Nathan Wachtel (1971) *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, pionero en la aplicación de la perspectiva etnohistórica al analizar el proceso de conquista de las sociedades del Perú colonial, percibimos la presencia de esta metodología. El autor la maneja con el objetivo de romper con una tendencia hasta entonces común entre los historiadores, de discutir la historia de la llegada de los hispanos a tierras autóctonas desde la mirada de los invasores. En su obra, Wachtel buscó analizar el arribo de los ibéricos desde el punto de vista de los vencidos. Tal actitud, a pesar de significar un avance metodológico sistemático, no rompió con las dicotomías preexistentes de vencedores/vencidos y aculturación/resistencia. Hacer una historia dividida entre vencedores por un lado (españoles) y vencidos por el otro (nativos) era todavía pensar en la existencia de un proyecto que ganó contra otro que perdió y vio su cultura reemplazada, es decir, es pensar que hubo agentes del proceso histórico de un lado y receptores de una cultura extranjera del otro.

Desde finales del siglo XX en adelante, se ha dado un considerable avance en la problematización de la mirada etnohistórica a partir del estrechamiento de la relación entre historia y antropología. La cultura de los pueblos nativos pasó a ser considerada como "un producto histórico, dinámico y flexible que debe entenderse como un proceso en el que hombres y mujeres viven sus experiencias" (Thompson 1987, 21). A partir de

esta nueva orientación investigativa, el análisis de las comunidades locales valió la pena para comprender sus culturas desde el significado que estas tenían para los propios nativos y descubrir sus categorías de pensamiento y redes simbólicas.

Con base en esta metodología etnohistórica analizaré los mitos primordiales de Chawpiñamca y Cavillaca, contenidos en el *Manuscrito quechua de Huarochirí*. Dicha fuente, de alto valor etnográfico y posiblemente escrita a principios del siglo XVII, reúne una serie de informes que tratan de los dioses y hombres que habitaban la región de Huarochirí, ubicada en la cordillera central de Lima.

Aún hoy, continuamos sin mucho conocimiento acerca de la autoría de este *Manuscrito quechua*, así como no sabemos si fue escrito por uno solo o por más de un autor; tampoco conocemos en qué fecha se escribió ni tenemos información sobre su título original. Sin embargo, parece que los datos fueron organizados o compilados por el clérigo jesuita Francisco de Ávila,[1] quien recorrió la provincia de Huarochirí alrededor de los años 1597/1598 y estaba familiarizado con las tradiciones históricas míticas y sagradas de los nativos de esa zona.[2]

Mitos primordiales en el manuscrito quechua

El *Manuscrito quechua de Huarochirí* es conocido como el único texto colonial que discute la tradición cultural andina en idioma nativo (quechua), por lo cual se lo considera un documento de alto valor etnográfico y simbólico sobre la cultura de la población huarochirana.

El hilo principal de los informes contenidos en este manuscrito es la *huaca* Pariacaca, pero también encontramos gran relevancia en su contraparte femenina, la divinidad Chawpiñamca. (Salomon 2016b, 1248). Se puede considerar que los escritos de dicha fuente están

[1] Se desconoce la vida de Francisco de Ávila, pero se sabe que era nativo del actual Perú y que estudió en el Colegio de la Compañía de Jesús de Cusco, donde fue considerado uno de sus mejores alumnos. Fue cura en la provincia de San Damián, en Huarochirí, y durante el período de extirpación de las idolatrías fue nombrado en 1610 como "primer juez eclesiástico de visitas a la idolatría" por el entonces arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero (Salomon 2016a).

[2] Más información sobre los posibles autores del manuscrito quechua de Huarochirí se encuentra en Taylor (2000); Martínez Céspedes (2016).

organizados en tres momentos: el primero hace referencia al plan mítico, el ñawpa pacha, un tiempo antiguo que abarca desde el nacimiento del dios Pariacaca hasta la victoria de esta divinidad en la lucha contra Huallallo Carhincho. El segundo momento se refiere a la expansión y organización del culto a Pariacaca, un plan ritual interrumpido por la llegada tanto de los incas como de los españoles al territorio de Huarochirí. El último y tercer momento es el llamado tiempo presente, un tiempo histórico que coexiste con la extirpación de las idolatrías en esa doctrina (Maceda Sotomayor 2011, 21-24).

Acerca del vínculo de parentesco existente entre Pariacaca y Chawpiñamca destacamos que en el capítulo 10 del *Manuscrito...*, más allá de ser reconocida la segunda como deidad por los naturales, "ella misma afirmaba que Pariacaca era su hermano" (Taylor 1987, 195). De esta manera asumimos la fratría existente entre los dos. Pariacaca era una deidad relacionada con el agua, las lluvias torrenciales, los *huaycos* y también con los rayos y los truenos, mientras Chawpiñamca estaba relacionada con la tierra, la fertilidad y la sexualidad (Maceda Sotomayor 2011).

En este capítulo analizaremos los personajes femeninos de Cavillaca (capítulo 2 del *Manuscrito...*) y de Chawpiñamca (capítulos 10 y 13), con el objetivo de comprender lo que estas mujeres representaban, en el lenguaje mítico del *Manuscrito...*, para la mentalidad de la sociedad local huarochirana y andina.

El mito de Cavillaca y su petrificación

En el segundo capítulo del *Manuscrito...*, encontramos el relato de la *huaca* Cavillaca, vinculado a la historia de la *huaca* Cuniraya Huiracocha. Aquí nos introducimos primero a la historia de esta divinidad masculina, descrita como el que "animaba a todas las comunidades. Con su sola palabra [preparaba el terreno para] las chacras y consolidaba los andenes" (Taylor 1987, 53). El *Manuscrito...* afirma, además, que esta deidad solía humillar a las *huacas* locales con su conocimiento y, aunque era muy poderoso, andaba convertido en hombre muy pobre (Taylor 1987, 51, 53, 54). A partir de esta breve presentación, podemos percibir que Cuniraya Huiracocha era posiblemente una divinidad relacionada con las actividades agrícolas, que regalaba fuerza vital a las personas y,

sin embargo, era a la vez una *huaca* soberbia, que humillaba a las otras a través de sus obras.

Por su parte, Cavillaca está descrita como una hermosa divinidad, deseada por todas las *huacas* y *huillcas* y que, a pesar de su belleza, rechazó a todos, ya que nadie la había tocado. (Taylor 1987, 55). No obstante, un día Cuniraya Huiracocha decidió poseerla, la observó tejiendo al pie de un lúcumo, y

> Gracias a su astucia, se convirtió en un pájaro y subió al árbol. Como había allí una lúcuma madura, introdujo su semen en ella y la hizo caer cerca de la mujer. Ella, muy contenta, se la tragó. Así quedó preñada sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella. Nueve meses más tarde, como suelen hacer las mujeres, [Cahuillaca] también dio a luz, aunque fuese todavía *doncella*. Durante un año más o menos, crió sola a su hijo, amamantándolo. Siempre se preguntaba de quién podía ser hijo (Taylor 1987, 55-57).

En la época de completar un año[3] y dada la falta de conocimiento sobre la paternidad de su hijo, Cavillaca habría convocado a todas las *huacas*, de todas partes, a una reunión para averiguar quién era el padre del niño. Para esta reunión, todas las *huacas* se vistieron con sus mejores trajes, con excepción de Cuniraya Huiracocha, quien, como de costumbre, aparentaba ser un hombre pobre y piojoso. Ante las preguntas de Cavillaca sobre la paternidad del niño, nadie la admitió, lo que hizo imposible solucionar el misterio que se formaba.

Dice el relato que Cavillaca habría ignorado la presencia de Cuniraya Huiracocha en dicha reunión, pues su apariencia de hombre miserable no resaltó a los ojos de esta mujer. Fue entonces cuando Cavillaca ordenó al niño que él mismo se dirigiera hacia quien fuera su verdadero padre. Siguiendo las órdenes de su madre, se subió a las piernas del hombre andrajoso, es decir, de Cuniraya Hiracocha, para asombro de Cavillaca. Ella exclamó:

> "¡Ay de mí! ¿Cómo habría podido yo dar a luz el hijo de un hombre tan miserable?" y, con estas palabras, cargando a su hijito, se dirigió

[3] Sobre el ritual de paso a la edad de un año del niño (*rutuchico*) escribe Maceda Sotomayor (2011, 59).

> hacia el mar. Entonces Cuniraya Viracocha dijo: "¡Ahora si me va a amar!" y se vistió con un traje de oro y empezó a seguirla; al verlo todos los *huacas* locales se asustaron mucho. "Hermana Cahuillaca" la llamó, "¡Mira aquí! Ahora estoy muy hermoso" y se enderezó iluminando a la tierra. Pero ella no volvió el rostro hacia él; se dirigió hacia el mar con la intención de desaparecer para siempre (…); [llegó] al sitio donde, en efecto, todavía se encuentran las piedras semejantes a seres humanos, en Pachacamac mar adentro (Taylor 1987, 59-61).

A pesar de las posibles aproximaciones al cristianismo que se puede hacer a partir de estos pasajes del mito de Cavillaca –no olvidemos que la propia Virgen María también habría sido una doncella cuando dio a luz a Jesucristo–, es necesario pensar y percibirlo como revelador de rasgos sobre la cultura local andina.

La palabra *doncella* aparece en el *Manuscrito…* dos veces al narrar sobre Cavillaca, lo que lleva a creer que la mentalidad cristiana posiblemente estaba presente en el discurso del narrador/escritor. A diferencia de lo que introdujo la moral cristiana, ser una doncella en el mundo andino no era una condición común, tampoco normal. Los sacerdotes Pablo José de Arriaga ([1920] 2002) y José de Acosta (1792) son algunos de los que han tratado este tema sobre la cultura sexual andina y han señalado la naturalidad con que hombres y mujeres tenían relaciones sexuales antes de comprometerse a una alianza más profunda. Sin embargo, después de casada, la mujer andina se dedicaba a sus actividades maternas, para generar vida, garantizar alimentos y fortalecer lazos de parentesco entre los miembros de su familia y su *ayllu*.

Tal actitud puede explicarse cuando pensamos en el mundo andino como uno basado en la reciprocidad, considerada un imperativo moral en las relaciones de intercambio que sostenían la vida humana y asumir, así, la existencia de un sentido de dependencia mutua entre los seres (Depaz Toledo 2015, 132). En este sentido, las mujeres desempeñaron un papel importante en la dinámica social puesto que, a través del matrimonio, la mujer se comprometía no solamente consigo misma sino con toda la comunidad. Así mantenía la reciprocidad a partir de su capacidad reproductiva, y admitía la responsabilidad del parentesco entre su familia y las demás.

Sin embargo, Cavillaca, al rechazar a Cuniraya, puso en riesgo a toda su comunidad pues, como se negaba a ser madre, no garantizaba la reciprocidad entre los nativos (Maceda Sotomayor 2011, 62-64). Al intentar averiguar quién era el padre de su hijo, tal como Cuniraya hacía con otras *huacas*, Cavillaca lo humilló, y aún más al huir hacia el mar y transformarse en una isla de piedra. Ella será recordada, en el mar de Pachacamac, como una *huaca* solitaria y petrificada, cerca apenas de su hijo y de nadie más. En el mundo andino, donde la riqueza de un ser se mide por el grado de parentesco y reciprocidad que existe entre él y los que forman su comunidad, podemos decir que Cavillaca se transformó en una *huaca* aislada, pobre e infértil, que cumplió el rol femenino andino al revés.

El mito de Chawpiñamca, la divinidad de la sexualidad y la fertilidad

El mito que involucra esta deidad está presente en el capítulo 10 del *Manuscrito*…. Chawpiñamca es descrita como hermana de Pariacaca y por órdenes de él –después de la lucha y victoria de esta *huaca* contra Huallallo Carhuincho y su esposa Manañamca– tendría ocupadas las tierras bajas del pueblo de Mama (ahora Ricardo Palma), que anteriormente pertenecía a Manañamca. A Chawpiñamca, quien se encontraba en el momento de la escritura del *Manuscrito* transformada en una piedra con cinco brazos, los nativos le hacían rituales iguales a los que realizaban cuando adoraban al dios Pariacaca, para demostrar la importancia de esta *huaca* para la población local.

El *Manuscrito...* nos cuenta que, en la antigüedad, Chawpiñamca "(…) andaba con forma de ser humano y solía pecar con todos los *huacas*. Entonces no encontraba ningún varón a su gusto" (Taylor 1987, 197). En el pueblo donde se encuentra el cerro de San Pedro de Mama (*Hanan Mama*) vivía una *huaca* llamada Rucanacoto, que por tener el pene grande habría sido el único en satisfacer completamente a Chawpiñamca. Esta *huaca*, segura de que había encontrado a su pareja perfecta y con quien quería quedarse para siempre, se convirtió en piedra allí y estableció su residencia en Mama de Abajo, cerca de la *huaca* Rucanacoto.

Podemos considerar a Rucanacoto como una *huaca* de la sexualidad/fertilidad masculina, ya que "(...) los hombres que tenían un pene pequeño, le pedían a Rucanacoto que se lo agrandara" (Taylor 1987, 197). En oposición y complementariamente está Chawpiñamca, una deidad relacionada con la sexualidad/fertilidad femenina, de apetito insaciable y que solo descansó cuando encontró su pareja fértil ideal, capaz de satisfacer su capacidad fecundadora. Es curioso que, con respecto a esta misma *huaca*, no se menciona en el *Manuscrito...* que diera a luz a ningún ser, sin embargo, dice que "Todos los hombres llaman a Chaupiñamca 'madre" (Taylor 1987, 195), demostrando así que las personas que formaban la comunidad de San Pedro de Mama se sentían protegidas por ella.

Igual que Cavillaca, Chawpiñamca también fue petrificada, no obstante, su petrificación es celebrada con rituales de fertilidad y reciprocidad, que mantienen viva su memoria entre los nativos. El *Manuscrito* también dice que, en su fiesta, llamada Casayaco, los hombres bailaban desnudos y por eso "(...) Chaupiñamca se regocijaba mucho (...) Según cuentan, la época en que lo bailaban era de gran fertilidad". (Taylor 1987, 203). En otras palabras, aunque petrificada, Chawpiñamca permaneció activa y presente dentro de la sociedad de Mama a través de las festividades que se le ofrecían.

Para la cosmovisión andina, los fenómenos y actividades que ocurren en la tierra son reflejo de lo que sucede en el mundo cósmico y, por lo tanto, mientras en la tierra las comunidades tienen abastecimiento de alimentos, lluvias periódicas, fertilidad, etcétera, se cree que en el cosmos también se logra tal equilibrio, pues están plasmados uno en el otro. Para alcanzar dicho equilibrio se espera una simetría entre los elementos que componen el cosmos, elementos opuestos y complementarios que existen en todos los seres que habitan los diferentes niveles de la *pacha*: *hanan pacha* (mundo de arriba), *kay pacha* (este mundo) y *uku pacha* (mundo interior). Son varios los ejemplos que podemos mencionar como reflejo de la idea de oposición y complementariedad en el espacio andino, como la significación del sol y la luna, la hembra y el macho, el *hanan* y el *hurin*, las parejas de hermanos presentes en el mito fundador, etcétera. Por lo tanto, podemos inferir que los también opuestos Chawpiñamca y Rucanacoto habrían encontrado juntos la complementariedad ideal y el equilibrio que

les faltaba. A través del culto que la comunidad ofrecía a Chawpiñamca –mito femenino que, como ya se ha dicho, estaba vinculado a la idea de madre, tierra y elemento vivificante– se garantizaba la fertilidad de las tierras de San Pedro de Mama a lo largo del año, y se reafirmaba la máxima de que en el mundo andino la experiencia humana estaba en constante relación e interacción con los demás seres que formaban el cosmos. Estos, tal como los seres humanos, también tenían sus vidas vinculadas entre sí (Depaz Toledo 2015, 21).

Los hermanos Pariacaca y Chawpiñamca también funcionaban, en los mitos andinos, como seres opuestos y complementarios. El capítulo 13 del *Manuscrito...* nos informa que Chawpiñamca era la que animaba a las mujeres mientras Pariacaca animaba a los hombres (Taylor 1987, 223); así se confirma la necesidad de ambas *huacas* para el equilibrio de la cosmovisión. El nombre Chawpiñamca, en sí mismo, puede sugerir la idea de complementariedad. En el capítulo 10 ella está descrita como la mayor de cinco hermanas (Llacsahuato, Mirahuato, Urpayhuachac y de la otra no se sabe el nombre) y cuando era consultada por los habitantes de su pueblo decía que primero preguntaría a sus hermanas (Taylor 1987, 199), demostrando así la complementariedad entre ellas, aunque era Chawpiñamca el centro de todas.[4]

El número cinco en la cosmovisión andina, que se repite en varios pasajes del *Manuscrito...*, también tiene su carga complementaria. Son cuatro los hermanos de Pariacaca, cuatro las hermanas de Chawpiñamca, cuatro los *suyos* del Tawantinsuyo, animados y unidos por un quinto elemento central, el *chawpi*. Como bien dijo Yánez (2002, 117) "Los habitantes de Huarochirí tenían su mentalidad orientada hacia la dualidad, la cuatripartición y su superación máxima representada en el número cinco. La dualidad, especialmente aquella fundada en los pares inseparables, *yanantin*, era base de todo el edificio cognitivo y de comportamiento".

La *huaca* Chawpiñamca, al acostarse con Rucanacoto y petrificarse a su lado, cumplía con su papel social en la búsqueda del equilibrio cósmico, con lo que garantizaba el descubrimiento y el mantenimiento de su *yanantin*. Su existencia en relación con Pariacaca también se describe

[4] Según el diccionario de Diego Gonçález Holguín, la palabra *chawpi* o *chaupi* se traduce como "mitad, o el medio de cosas o lugares o tiempo, u obra" (Gonçález Holguín [1608] 2007, 89), lo que ratifica la idea de Chawpiñamca como mediadora entre las cinco hermanas.

bajo el signo de la dualidad, ya que cada una de las *huacas* animaba a los individuos de determinado sexo. Sin embargo, la relación con sus hermanas demuestra que Chawpiñamca está en una posición mediadora y representa tanto la superación de la dualidad –a través del trío que establecía con sus hermanas Llacsahuato y Mirahuato– como la superación del cuarteto, a partir de su relación con las cuatro hermanas que poseía. Esto evidencia a esta huaca como *chawpi* y la complementariedad necesaria para el mantenimiento de la cosmovisión.

El mito como elemento de alteridad

El elemento mítico es natural, intrínseco y presente en todas las sociedades humanas, de cualquier orientación religiosa. Se refiere a un tiempo primordial y cosmogónico, compuesto de éxitos y errores de los seres que habitaron ese tiempo. Mircea Eliade en su obra *Mito e realidade* (1994) señala la importancia del mito en varias sociedades actuales y antiguas. Lo aborda no como sinónimo de fábula, ficción o invención, sino desde la idea de "historia verdadera", ejemplar y significativa, que incorpora, sobre todo, el carácter sagrado del mito. El autor analiza estos mitos y los toma como categoría viva, "en el sentido de que proporciona los modelos para la conducta humana, confiriendo así significado y valor a la existencia" (Eliade 1994, 8). Por ser modelos de conducta humana y por estar en tránsito constante en las sociedades, estos mitos pueden transformar y ser transformados (resignificados) a partir de los intercambios y las dinámicas sociales (1994, 10). Eliade también afirma que los mitos que constituyen el *corpus social* de un determinado grupo son reales porque abordan problemas reales, además de apoyar y justificar el comportamiento y la actividad de los individuos que están insertos en cada sociedad.

Al analizar los mitos primordiales del *Manuscrito quechua de Huarochirí* es necesario tener en cuenta que ellos, para los pueblos autóctonos, son considerados elementos estructurantes de sus comunidades. Están vivos en sus recuerdos, representan el presente y el pasado, pero pueden volver a resignificarse en el futuro o incluso borrarse, pues son considerados modelos sociales a ser seguidos.[5] Son reales porque abarcan categorías mentales

[5] Acerca de los registros andinos en cuanto carentes de un sentido histórico, ver Rostworowski (1992, 13).

que son parte de la realidad de sus pueblos. Por lo tanto, la incorporación progresiva de elementos en el mito y la eliminación de otros no era sorprendente en las sociedades andinas.

En el *Manuscrito...*, el momento mítico presente es el de Pariacaca, posiblemente también el de Chawpiñamca, aunque esta deidad fue menos venerada desde la llegada europea a la región (Taylor 1987, 195). En este sentido, era una cuestión *sine qua non* demostrar las hazañas de la deidad Pariacaca, tal como su vida, su victoria frente Huallallo, etc. A partir de ahí, la fuente demuestra el nuevo orden cósmico establecido por Pariacaca y cómo fue seguido desde entonces por las comunidades andinas.

De esta manera, el cambio constante que puede sufrir un mito tiene que ver con el hecho de ser el vehículo de transmisión de una historia ejemplar a ser seguida. Los mitos de Cavillaca y Chawpiñamca deben entenderse en relación con la estructura de la sociedad andina. Si Chawpiñamca representaba el vínculo entre lo femenino y la sexualidad, la fertilidad, la generación de vida y la tierra en cuanto potencia, Cavillaca estaba en el extremo opuesto, y representa la esterilidad, la infertilidad y la soledad. Aunque visible y recordada a través de su petrificación en forma de isla, a Cavillaca no se le rindió cultos, a diferencia de lo que ocurrió en relación con Chawpiñamca, *huaca* que se puede considerar como ejemplo de reciprocidad y complementariedad, aspectos sumamente importantes para la cosmovisión andina e inalcanzables sin la unión y equilibrio entre femenino y masculino (*yanantin*).

Dentro del estudio de los mitos, destacamos el trabajo del antropólogo Marshall Sahlins, quien, al analizar la sociedad maorí, sus mitos y la llegada de los ingleses a Nueva Zelanda en el siglo XIX, describe esta sociedad en cuanto poseedora de una actividad mítica viva en sus prácticas culturales. Los mitos primordiales ordenaban y daban sentido a las actividades diarias, eran comprendidos como los justificadores del orden y de las estructuras sociales. Para los maoríes, lo que animaba a la vida de los muertos mientras vivían, el *mana*, todavía estaba vivo en sus descendientes (Sahlins 2011, 92) tal como para los andinos, lo que animaba a la vida de los muertos mientras vivían, el *cámac*, permanecía vivo en los habitantes comunales en forma de ofrendas rituales y festividades.

La muerte de una deidad, que solía andar como ser humano en el ñawpa pacha y su posterior petrificación no significaba necesariamente su fin social o su olvido. Su memoria, su *cámac*, su fluido vital podía ser mantenido a través de los cultos organizados en su nombre. Dichos cultos rituales, aun cuando ya no podían realizarse como antes (especialmente después de la llegada de los españoles), todavía garantizaban el mantenimiento de la memoria mítica primordial para sus pueblos y se configuraban como elementos de resistencia de la cultura religiosa nativa, frente a la extirpación católica.

Transformar el tiempo mítico de las culturas subalternas en tiempo fantasioso fue una acción llevada a cabo por la empresa colonial en el mundo andino, que, en definitiva, funcionó como elemento justificador de la inferioridad de esas culturas en relación con los ibéricos. Para los peninsulares, era esencial asegurar el éxito de la empresa colonial y este contó con la ayuda del establecimiento de una diferenciación cultural, basada en la inferioridad, que transformaba los mitos nativos primordiales en fábulas de pueblos primitivos, ágrafos y ordinarios. Acerca de las diferentes concepciones que abarcan el mundo moderno (período de llegada española a América) y el nativo, Eliade analiza:

> Un hombre moderno, aunque se considera el resultado del curso de la Historia Universal, no se siente obligado a conocerla en su totalidad; el hombre de las sociedades arcaicas es obligado a conocerla no solamente para recordar la historia mítica de su tribu, sino también para actualizarla periódicamente en gran parte. Es aquí donde encontramos la diferencia más importante entre el hombre de las sociedades arcaicas y el hombre moderno: la irreversibilidad de los acontecimientos, que, para este último, es el sello característico de la Historia, no constituye evidencia para el primero (Eliade 1994, 17).

Los mitos vivos, existentes en las sociedades nativas, fueron degradados por los peninsulares a la condición de fábulas y folklore, lo que confirma la superioridad a partir de la idea de una historia lineal y real. Sin embargo, cuando miramos a esa misma sociedad occidental, que se cree exenta de cuentos fabulosos, percibimos la existencia de variados mitos primordiales que dan sentido y orden a la vida de sus

habitantes. Allí están mitos cosmogónicos de un dios creador, de una sociedad primitiva habitada por Adán y Eva (pareja de hermanos y al mismo tiempo padres de la humanidad), el mito del regreso del mesías y del ángel caído que habita en las profundidades de un infierno. Tales mitos cumplen los mismos objetivos y funciones que los existentes en las sociedades autóctonas, es decir, dan cohesión interna y estructuran las civilizaciones bajo los cuales están orientadas.

Sin embargo, como señala Todorov (1991), la primera reacción de los ibéricos al tratar con los extranjeros americanos fue imaginarlos como inferiores por ser diferentes del *nosotros*, los europeos. En este sentido, si reconocían a ese extranjero en cuanto persona, entonces era alguien inferior; si no hablaba *nuestro* mismo idioma, entonces no hablaba ningún idioma (Todorov 1991, 106). La oposición entre *nosotros* (peninsulares) superiores y los *otros* (autóctonos) inferiores se reafirmó con tanta fuerza que, durante mucho tiempo, se convirtió en algo natural entre los propietarios de los discursos hegemónicos. Con este discurso eurocéntrico, el tiempo mítico de la cosmovisión andina ganaba un oponente superior, es decir, un tiempo racional, lineal y cristiano.

Así, el tiempo cíclico de los mitos, del eterno retorno, del culto a las *huacas* ancestrales fueron categorías trabajadas por los conquistadores dentro de la mentalidad nativa con el propósito de enmarcar a las sociedades que mantenían estos elementos como sociedades inferiores. Sin embargo, la perspectiva de la etnohistoria actual nos permite analizar los mitos primordiales desde una nueva mirada, que evita el análisis parcial y equívoco que la mentalidad europea realizó durante siglos sobre la cultura nativa.

Conclusiones

Entiendo que en el *Manuscrito quechua de Huarochirí* el tiempo es cíclico y no lineal, donde el mito ancestral (de los seres que habitan el *ñawpa pacha*) y las actividades del presente son partes de un solo cuerpo que se mezcla, complementa y transforma. Al leer dicha fuente, podríamos decir que el eje que une el mundo cosmogónico con el de los seres humanos (*kay pacha*) es precisamente el mito. Por lo tanto, es necesario analizarlo a la luz de las perspectivas pensadas por Eliade y Sahlins, es decir,

la idea del mito, en cuanto organismo vivo y modelo a ser seguido por la sociedad, es presentado como eje de unión entre los pueblos que habitan el *kay pacha* y el mundo interior o ancestral (*uku pacha* o *ñawpa pacha*).

Es a partir de esta categoría de pensamiento que entiendo que los relatos míticos son esenciales para comprender la dinámica del mundo andino precolonial, así como para comprender el factor femenino en los Andes, pues a partir de estos mitos vamos a encontrar ejemplos de comportamientos que deberían ser considerados en toda comunidad. Las mujeres míticas son seres que desbordan la potencia de la vida, capaces de realizar la conexión entre las *pachas*, además de generar y mantener la existencia de los seres humanos, tal como la energía que desborda en las mujeres humanas andinas.

El *Manuscrito...* fue escrito en el tiempo de la sociedad colonial del virreinato del Perú, de la llegada y establecimiento de la doctrina cristiana occidental, basada en dogmas católicos y en la superioridad del hombre sobre la mujer. La evangelización cristiana fue una amenaza para la cosmovisión andina. Los doctrineros, cargados de las mismas ideas existentes en los sermones europeos y en los tratados de demonología jerarquizaron y moralizaron la sociedad autóctona a partir del género, aproximaron la potencia femenina mítica a fuerzas demoníacas y pusieron en riesgo el equilibrio y el *yanantin* andinos. Los hombres pasaron a ser vistos como superiores a las mujeres, así como sus acciones. La maternidad y la fertilidad, esenciales en la complementariedad andina, pasaron a ocupar un lugar inferior en relación con los roles masculinos y la Iglesia católica rechazó y enmarcó como pecado la sexualidad de las mujeres.

Sin embargo, en este capítulo, mi objetivo ha sido demostrar la presencia, en el *Manuscrito quechua...*, de elementos que, a la luz de una sociedad con rasgos ya europeizados, nos señalan el sostenimiento de la relación que los andinos tenían entre ellos y sus comunidades. Estos vínculos se ejemplifican a partir de los mitos y las ideas de reciprocidad y complementariedad, donde al género femenino estaban encargadas tareas específicas, igual que al masculino.

La deidad Chawpiñamca, descrita como la que animaba a las mujeres, tiene su complemento en Pariacaca, que animaba a los hombres. Esta referencia dual entre hombre y mujer (*yanantin*) se ve en muchos pasajes

de la mitología andina, como en la pareja de hermanos fundadora del Tawantinsuyo, Mama Huaco y Manco Capac. La dualidad se destaca en la importancia de las deidades Sol y Luna de la mitología inca y en la existencia de Pachamama e Yllapa en tiempos remotos. De esta manera, percibimos una secuencia de historias míticas andinas, organizadoras del cosmos, que suponen la necesidad de un mundo en equilibrio entre seres opuestos y complementarios, que habitan tanto el *kay pacha* cuanto el *uku pacha*, para garantizar la simetría entre ambos.

Gracias a lo que podemos observar en los informes míticos, podríamos decir que en el ñawpa pacha la idea de lo femenino caminaba junto a idea de lo divino y es por eso que solían llamar *mama* a todo lo que, potencialmente, les traería alimento. A la tierra la llamaban *Pachamama*, al mar *Mamacocha*, a la Luna *Mama Quilla*, y la comida cosechada de esa tierra también llevaba nombres femeninos: *Mama Sara* (maíz); *Mama Acxo* (papa); *Mama Coca* (coca), etc. Por lo tanto, lo femenino (tierra, fertilidad, sexualidad, potencia, etc.) estaba vinculado a la idea generadora de vida y necesitaba la contraparte masculina para el mantenimiento del *yanantin* y de la cosmovisión.

Chawpiñamca también era *mama* para su gente, garantizaba la fertilidad de la tierra a partir del mantenimiento de su festividad; sin embargo, esta lógica encontró obstáculos en el período colonial. Entretanto, bajo los esfuerzos de evangelización total, liderados por los doctrineros católicos, y de extirpación de las prácticas nativas, los autóctonos mantuvieron su religiosidad, sus cultos a las *huacas* y su cosmovisión, gracias a una elasticidad inherente a la mítica cultura andina. Pudieron adaptar y replantear sus mitos a partir de la llegada de elementos exógenos. Tal hecho se puede ver en el relato que se refiere al culto de la deidad Chawpiñamca: "Ahora volvemos a la *pascua* de Chaupiñamca. Sabemos que, en su *pascua*, los que llamamos huacsas,[6] preparando bolsas de coca, celebran bailes que duraban cinco días" (Taylor 1987, 201). Y, además: "La gente celebraba el culto de Chaupiñamca en el mes de *junio*, en las cercanías del Corpus Christi" (Taylor 1987, 199). De esta forma, nos dimos cuenta de que, a raíz de la llegada de la evangelización

[6] Los *huacsas* son los líderes ceremoniales, responsables de mantener el vínculo entre las *huacas* y las sociedades actuales. Para más información ver Salomon (1991, 1-38).

cristiana, y la consiguiente imposibilidad de que las festividades ofrecidas a las deidades nativas se celebraran de la misma manera, la población andina resignificó sus cultos, los adaptó a los rituales cristianos y resistió a la extirpación de su cultura bajo el signo del evangelio católico. Así ha preservado la mentalidad del tiempo mítico, de la reciprocidad, de la cosmovisión y de la complementariedad, *ethos* básico de la cultura andina, incluso hasta ahora.

Quizás podamos considerar que el tratamiento que los ibéricos dieron a la cultura local (o la falta de ello) fue un despliegue de la incapacidad occidental para comprender la existencia, en el mundo, de otra posible relación entre los planos de lo visible y lo invisible que no fuera la suya. Sin embargo, los estudios actuales sobre sociedades autóctonas se han centrado en comprender los conceptos mentales complejos (no siempre conocidos) que involucran las agencias nativas, o sea, la manera como ellos comprendían su vida, sus mitos y su cultura. Esto revela otra posible relación entre los planos (o las *pachas*) de lo visible y de lo invisible, tal como nos enseñan los relatos míticos andinos, lo que agrega conocimiento autóctono a los discursos académicos.

Referencias

Arguedas, José María, trad. 2012. *Dioses y Hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*, 2a ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Acosta, José de. 1792. *História natural e moral de las indias.* Madrid: Pantelon Aznar.

Arriaga, Pablo José. (1920) 2002. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://bit.ly/3buZhQe

Depaz Toledo, Zenón. 2015. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio Perpetuo.

Eliade, Mircea. 1994. *Mito e Realidade*. San Pablo: Perspectiva.

Gonçález Holguín, Diego. (1608) 2007. "Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca". Documento público. https://bit.ly/3g4sap0

Maceda Sotomayor, Diana Teresa. 2011. “Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí: la sexualidad como ordenadora del cosmos”. Tesis de grado, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Martínez Céspedes, Jimmy. 2016. “Cristóval Choquecassa y la extirpación de las idolatrías: una aproximación a la autoría del manuscrito quechua de Huarochirí (1577-1637)”. *Revista Tiempos*, 11: 1:38. https://bit.ly/3eIW6GP

Rostworowski, María. 1992. *Historia del Tawantinsuyo*, 2a ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sahlins, Marshall. 2011. *Ilhas de História*. Río de Janeiro: Zahar.

Salomon, Frank. 2016a. “Francisco de Ávila (ca. 1573-1647)”. En *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*, vol. 2, editado por Joanne Pillsbury, 857-868. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

— 2016b. “Huarochirí, Manuscrito quechua”. En *Fuentes documentales para los estudios andinos, 1530-1900*, vol. 2, editado por Joanne Pillsbury, 1245-1258. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Salomon, Frank, y George Urioste, trads. 1991. *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.

Taylor, Gerald. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos

— 2000. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

— ed. 2008. *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Thompson, E. P. 1987. *A formação da classe operária inglesa*. Río de Janeiro: Paz e Terra.

Todorov, Tzvetan. 1991. *A Conquista da América: A questão do outro.* San Pablo: Martins Fontes.

Wachtel, Nathan. 1971. *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*. París: Gallimard.

Yánez, José. 2002. *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. Quito: Abya-Yala.

Capítulo 7
La nobleza aborigen de Quito aborda España. Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630

Hugo Burgos

El estudio de las estructuras de una sociedad étnica en el campo etnohistórico no ha sido muy favorecido por los especialistas, pues el decurso de los hechos del pasado de conglomerados indígenas, nativos u originarios, inclusive de población rural y aun urbana, ha debido corresponder con períodos a veces de extremo conflicto. Así, se ha dado relevancia a una historia de los acontecimientos antes que a la conceptualización de su estructura social o su estructura étnica, dentro de la impostación del colonialismo europeo sobre poblaciones amerindias de Latinoamérica. Los acontecimientos, resultado del choque brutal que significó la desestructuración y desaparición de las civilizaciones aborígenes, trajeron un cambio en las mentalidades; además, sobrevino un caos degradante para la población aborigen, cuya organización tuvo que ponerse en provecho del conquistador, quien trajo los signos del medioevo europeo. El choque de civilizaciones dejó así en el desamparo a los aborígenes.

La teoría indica que debemos preparar un nuevo paradigma que reclama ahora la etnohistoria. Por el momento no haré apología de la disciplina, pero este artículo pretende ser parte de una epistemología de la etnohistoria y aportar nuevas categorías que amplíen su alcance.

Al referirme a un estrato o nivel social en las naciones aborígenes, en este caso la "nobleza indígena colonial", cabe intentar un estudio de la imaginación como categoría abstracta del sistema. Esto sucedió en el sistema colonial hispano-amerindio de la Real Audiencia de Quito. Es meritoria la sistematización teórica planteada por Elman Service ([1968] 2004, 285) en la que las identidades resultantes se han definido



Figura 7.1. Teoría de Elman R. Service sobre la formación colonial de la población de Latinoamérica.

de acuerdo con un nivel abstracto y conceptual. El tema subyacente aquí es analizar, junto con el hecho etnohistórico, la mentalidad y las estrategias en dos estructuras opuestas que fueron configurando *per se* una nueva visión del mundo, sobre todo en la sociedad mezclada de Indoamérica. El hecho etnohistórico no puede ser estudiado aisladamente, sino integrado a una sociedad mayor; todo fenómeno histórico tiene su contexto de civilización. Acojo la tesis del antropólogo Service ([1968] 2004) que consta en su recuadro étnico de Latinoamérica (figura 7.1).

Los paradigmas andinos

¿Qué podía vislumbrar una sociedad nativa que empezaba a reconstituirse luego de una dolorosa hecatombe? Si bien el choque fue violento, el cambio no tuvo urgencia porque era difícil la asimilación de parte y parte, excepto la inmisericorde explotación de los nativos. Por los agravios y pérdidas de su tierra y sus derechos, a los pueblos amerindios no

les quedaba opción para buscar un nuevo derrotero, sin educación ni conocimiento del mundo nuevo que caía sobre ellos. Una vez eliminado el inga, el cambio se orientaba a complicadas opciones de subordinación degradante, como la reducción en pueblos de indios, dirigida por un "gobierno indirecto" llamado cacicazgo.

La población nativa agregaba una nueva genética a la humanidad, no solo la india sino también la mestiza. Los conquistadores vieron que las mujeres viudas de antiguos curacas heredaban tierras y tributos, por lo cual el mestizaje con ellas perseguía, además, intereses económicos del sistema mercantil. En la microsociedad, el mestizaje se dio por la concupiscencia de poseer tierras heredadas por mujeres importantes de la élite inca quiteña. El gobierno de los grandes curacas había sido reemplazado por los *caciques mayores*, según Udo Oberem (1976); el cacicazgo o "gobierno indirecto" (Burgos 1995) –intermediario entre la encomienda o repartimiento y el trabajo servil–, volvía a utilizar los propios métodos indianos usando la "mita" o para el trabajo agrícola o para los obrajes. Las huellas del sistema tribal habían casi desaparecido; ahora había pueblos reducidos a órdenes patrimoniales, privados del paisaje, encerrados en reducciones que los encapsulaban en pertenencias de cada encomendero y párroco, un casi feudo donado por el Estado colonial en recompensa por los servicios en la conquista. Los señores nativos también fueron encomenderos por los servicios brindados al conquistador; la numeración del "repartimiento" o "encomienda" era beneficiaria de tributo, por una o varias vidas.

Las antiguas creencias, satanizadas como "idolatrías", no desaparecieron del todo, pero la religión del conquistador fue impuesta por el clero, bajo un sistema de *patronato*, también bajo una orden mendicante; eran derivaciones del catolicismo medieval, interesado en la evangelización, aunque más en las prebendas, "camaricos" y "diezmos". Las llamadas idolatrías no habrían de desaparecer, pues a menudo iban ocultas en los rituales católicos del pueblo y sus imágenes. No había lugar ni estímulos para que la imaginación nativa pudiera especular en otros paisajes culturales, con excepciones.

Casi para todas las personas, la visión del universo estaba constreñida al hábitat inmediato, frente a innovaciones, vestidos nunca vistos, tejidos asombrosos y música jamás oída. Sin embargo, aparecerá

un fenómeno colonial inverso por parte de la élite, que no fue poco pensado: un proceso de indianización del blanco conquistador, que fue patente en el matrimonio interétnico, en el cual la noble heredera tenía abundantes tierras, frente al aventurero español. Ser propietario viene a cuento por las tierras comunales nativas invadidas y usurpadas. El plan europeo de servidumbre semifeudal no había desaparecido de la mente española en Indias. El supuesto acuerdo entre "indio concierto" y señor "hacendero" o estanciero obligaba a dotar de un pedazo de tierra o *huasipungo* al indio concertado cuando se despoblaban los territorios. Muchos herederos de la nobleza india también consiguieron ser encomenderos a poco de la conquista.

El dato etnográfico

Los pueblos indomestizos estaban "territorializados" y cercados por entidades parroquiales. Los sábados o domingos eran días de mercado y salían los mestizos a intercambiar especies con los nativos. Si se requería movilidad, servían las acémilas para entrar al epicentro del comercio. El "cambio de residencia" se daba dentro de los límites anteriores. Aldea (anejo-recinto), cabecera parroquial o pueblo, capital de provincia; la situación socioeconómica, en mejoría o no, eran subestructuras del proceso residencial. Por ejemplo, Quincaguán era anejo; Licto, pueblo parroquial; Riobamba, epicentro del sistema. Las migraciones se daban a Guayaquil.

Posteriormente, un hito de la modernidad europea y americana asombró a todos: la llegada del ferrocarril en medio de los rezagos del colonialismo interno. El tren había introducido ya cambios en el ámbito mundial como brazo de la Revolución Industrial. La construcción de la vía férrea entre Guayaquil y Quito generó trabajo a muchas personas y alteró la monotonía de las poblaciones indomestizas. El tren arribó a Quito en 1908. Ya se podía enviar cebada de la provincia de Chimborazo para las cervecerías de Guayaquil, con miras a la exportación internacional. Nuestros informantes indígenas contaban el acontecimiento como el más sorprendente de su vida: "Por taita Alfaro, conocimos lo que era la plata. Nos pagaban 4 reales a la semana" (Burgos 1978, 56).



Figura 7.2. Vida familiar en las parcialidades de Colta, Chimborazo y construcción del ferrocarril Quito-Guayaquil, 1901 (Horgan. Photo, impresión plata gelatina, archivo Burgos).

El aparecimiento de este rasgo de modernización abría posibilidades para salir del enclaustramiento sociocultural. En una secuencia gráfica evidenciamos el nivel de precariedad de la vida aborigen, territorializada a principios del siglo XX en Colta, Riobamba, Chimborazo.

Después de 400 años, los campesinos entraban en la economía monetaria, gracias a las corrientes liberales.[1] Los nativos indoamericanos, que se movieron a otras tierras como asalariados, pudieron imaginar otros mundos, trabajar fuera del país, conocer otros paisajes culturales. Aun en el plano espiritual los cambios girarían hacia el aparecimiento de las peregrinaciones religiosas que podían desplazarse lejos, como las de la Virgen del Cisne o la Virgen del Quinche. Había estado oculto el impulso de la mente humana para dar paso a la creación de imaginarios. El antropólogo Arjun Appadurai afirma: "El trabajo de la imaginación

[1] En la parroquia de Licto, provincia de Chimborazo, solo al cabo de 50 años de mis entrevistas llegó a la aldea un moderno sistema de agua potable a través de tuberías.

[es] concebido como un elemento constitutivo principal de la subjetividad moderna" (2001, 11).

Problema de investigación

El acontecer etnohistórico da cuenta de regularidades de movilidad intercontinental entre los siglos XVI y XVII, por parte de los herederos de algunos curacas, tanto incas como quiteños, que fueron la contraparte étnica del coloniaje en el territorio de la Real Audiencia de Quito, constituida en 1563. Para la mayoría de ellos, su estrategia de trasladarse a la península fue exitosa, justificándola por estar reducidos a la pobreza al haber perdido sus tierras por ayudar el régimen colonial, o ser disputado su poder en el sistema de cacicazgo.

¿Cómo podían interpretarse las intenciones y mentalidad de los viajeros indios que llegaban a Madrid? ¿Quiénes eran ellos? ¿Qué fenómenos habría desencadenado la tendencia a esos viajes? ¿Qué se puede contar como resultado? ¿Cuáles serían los flujos históricos que estaban reestructurando la vida humana a fines del siglo XVI y comienzos del XVII? ¿Sería posible elaborar una teoría sobre esa tendencia? No está diseñado este artículo para contestar todas las preguntas, pero sí cabe aquí esbozar alguna respuesta.

Marco teórico

Tomamos las nociones teóricas del antropólogo nacido en Bombay, India, Arjun Appadurai (2001). Sus ideas constituyen una sugerente reflexión sobre la forma contemporánea con que la modernidad es reformulada en ese fenómeno que llamamos globalización. Como se sabe, esta ha llegado a todos los territorios y culturas y, según Appadurai, ha creado tensión entre la homogenización y la heterogeneidad. Las interacciones globales han dado lugar a varias corrientes o "flujos" que el autor llama paisajes y los divide en cinco: paisaje étnico, mediático, tecnológico, financiero e ideológico. De por medio está el trabajo de la imaginación, concebida como un elemento de la dinámica subjetiva moderna, que llega, prácticamente, a una reformulación de la modernidad. Lo moderno

es la conciencia de una nueva época que se relaciona con el pasado, con la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo moderno.

Esta reformulación implica la conciencia de un nuevo tiempo en la dirección del paisaje que nadie se había aventurado antes a configurar. Nos interesa el plano multicultural, que para el citado autor se llama "paisaje étnico". ¿Será posible aplicar algo de la teoría cuando la modernidad apenas empezaba? Existían ya la imprenta y la lectura que fortalecían la imaginación, pero esta se hallaba reducida a cánones intelectuales. Los instrumentos musicales mejoraban desde la antigüedad. No se debe desdeñar el pasado premoderno. La Edad Media fue pródiga en desarrollo técnico (Bernal 1968). Appadurai habla de que la modernidad y la cultura actual están influidas por una dislocación de la nueva economía global, el capitalismo transnacional que influye, inclusive, en los contenidos de los cinco flujos culturales.

> La noción de *paisaje* no se refiere a relaciones construidas objetivamente sino a un constructo, resultado de la perspectiva de autores involucrados que subjetivamente construyen "mundos imaginados" que son producto de la imaginación históricamente situada entre personas y grupos dispersos por todo el globo. El paisaje étnico se refiere al paisaje de personas que constituyen el cambiante mundo que vivimos, turistas, inmigrantes, refugiados, exilados, trabajadores invitados, como otros grupos o individuos que hoy constituyen una cualidad especial del mundo y que pueden producir efectos en la política de las naciones y entre las naciones (Appadurai 2001, 47).

La estructura de este modelo, ¿podrá aplicarse en el período inicial de la modernidad? Ciertamente, la temporalidad histórica o técnica no es la misma, pero el constructo que habría elaborado su imaginación no omite versiones de un mundo imaginado, hubieran sido o no aceptadas por el Consejo de Indias en Madrid. Tomando el riesgo de trasponer la noción teórica de "paisaje étnico" de Appadurai, debe añadirse que las poblaciones y culturas del paisaje étnico moderno son definitivamente desterritorializadas, extraídas de su lugar de origen. Teóricamente, y para el caso de los viajeros que vamos a presentar, estos no estaban desterritorializados porque provenían de linajes

de nobles propietarios del suelo (como demostraré en la genealogía). Mantenían relación de poder sobre las masas de nativos de la jurisdicción colonial americana; por su nobleza de sangre india heredaban el poder y el territorio de sus antepasados. Siendo gobernantes nativos antes de la conquista hispana, formaban un paisaje movible de "privilegiados poseedores de tierras" a donde tenían que regresar, esto es, volver al dominio de un territorio heredado, mediante un gobierno indirecto.

El período en el que va a producirse una especie de diáspora indígena selectiva hacia puertos españoles podría estar entre 1583 y 1633; partían desde Guayaquil o Cartagena; una parte de los bajeles provenía de los astilleros de Guayaquil. Solo había transcurrido menos de medio siglo desde la caída del Inca Atahualpa en Cajamarca (1533), era el período temprano colonial.

Viajantes indígenas en España

Lo que sigue es una transcripción del tema general, anotando nombre del cacique o curaca, la fecha y su lugar de gobierno.[2] Todos los datos del incidente de viaje y los anteriores han sido extraídos de la Sección V del Archivo General de Indias de Sevilla, y no siempre se ha podido hacer transcripciones textuales, por el manejo especial de los manuscritos del Consejo de Indias en la capital andaluza. Se ha tratado de compendiar largos expedientes de algunos viajeros.

[2] Las fuentes históricas y las fichas del autor provienen exclusivamente de los legajos del Archivo General de Indias, en Sevilla, España (AGI), Sección Audiencia de Quito (AQ), compuesta de 630 legajos, revisados por Hugo Burgos. Esta referencia es válida para todos los casos citados. La investigación fue auspiciada por National Science Foundation, USA, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Don Pedro de Henao

Cacique de Ipiales. Octubre 15 de 1586.
"Oficio de intérprete de la lengua pasto de los indios de aquella provincia".

Pedro de Henao, indio cacique de la Loma, me ha hecho relación que en el gobierno de Ipiales y Potosí me ha servido más de 10 años sin salario alguno y ha reducido en su comarca más de 3000 indios infieles haciendo mucho gasto de su hacienda, y que no ha sido gratificado en cosa alguna y que está vacío el oficio de intérprete de la lengua pasto, en la Visita general y que le provean con el salario acostumbrado. Como cacique tenía cargo de juntar a los indios que dan para servicio de los españoles, y muchas veces, por faltar alguno de ellos le han tenido preso. Dice que no les dan sino 7 tomines de oro, que viene a ser 6 reales cada mes. Por ello los indios no trabajan para sí, dejan sus casas cerradas y se van con sus mujeres e hijos. Por esto no asisten a las doctrinas y servicios de la iglesia. Que para remediar esto, puedan trabajar donde mejor les paguen.

Soy informado, dice el monarca, que es costumbre el despojo de sus tierras. El Rey manda una cédula para remediar: Ordena que se le nombre Gobernador. "Tengo voluntad que los tengáis por encomendado y en lo que hubiere lugar le entretengáis, le ayudéis, honreis y favoresed". Henao será donado con 500 ducados = 187.500 maravedíes por una vez, para que compren ornamentos para iglesia de Ipiales. Os mando que lo dejéis volver con 2 criados, y que puedan llevar sus hijos un maestro hacer azulejos y un organista y que estos lleven a sus mujeres y que puedan llevar sus hijos, presentando ante vos informaciones. Cumplid sin poner en ello ningún impedimento.

Orden: Alvaro Flores de Quiñonez, que vais por mi capitán general de mi Armada Real, que a la provincia de Tierra Firme don Pedro de Henao, indio natural de la provincia de Quito, vuelve a aquella tierra con licencia mía. Tengo voluntad de que sea ayudado y favorecido que le lleveis en uno de los galeones, acomodado como mejor se pudiere conforme a su calidad y sin pagar flete, le deis ración para él y un criado como se diere a la gente que fuera a sueldo en dicha Armada. Que se le pague para gasto del camino.

Le otorgan 500 ducados para que lleve en ornamentos para el culto divino en la iglesia de Ipiales. Recibe 90 pesos que valen 33,750 maravedíes. Septiembre 5 de 1584. Sin genealogía.

Don Hierónimo Puento

Cacique principal del pueblo de Cayambe. Mayo 29 de 1579.
Servicios: septiembre 30 de 1586.

Cacique de la encomienda que fue de Martín de Aizaga y ahora es de la Real Corona.

> Digo: soy hijo legítimo del cacique Quiamba Puento, señor que fue en su tiempo de todo el valle de Cayambe y nieto de Nazacota Puento. Fueron gobernantes que sustentaron defensa de su tierra por 17 años contra los ingas sin ayuda de ningunos caciques. Fue Caudillo de Naturales en compañía de Rodrigo Núñez de Bonilla, para apaciguar los Quixos. Luego le daban licencia para que pueda venir al dicho su pueblo a gobernar y mandar indios a él sujetos. Mayo 29 de 1579.

En nuestra indagación se encuentra al presbítero Miguel Freire Mejía, quien conoció a Quiamba Puento siendo muy niño Hierónimo, cuando era cacique de Cayambe, pero no conoció a Nazacota, padre y abuelo que sustentaron guerra contra el inga (Burgos 2016, 2019, 30), habiendo sido vencidos. Escribe un testigo:

> Andando el cura por Cayambe, Guaillabamba, Cochisque, Carangue, Tabacundo, Perucho y Perugachele, mostraron a este una gran cantidad de pucarás que son unos cerros que, le dijeron, allí se fortificaba el inga, por no poderlos sujetar. Y que en 4 leguas desde el río que está desde Guallabamba vido este testigo 13 o 14 de las dichas fortalezas. Que el dicho padre y abuelo de Don Hierónimo, sujetaban además de Cayambe a los indios de Cochisqui y Otavalo. Era Hierónimo, ladino, sabía leer y escribir. Fue criado en Otavalo en casa de don Alonso Ango, y en el monasterio de dicho pueblo le tenían respeto pues había de suceder en el cacicazgo de Cayambe. Fue colegial y uno de los 12 cantores escogidos. Los indios de Cayambe le traían cosas de comer, hasta que a los 12 años los indios del pueblo vinieron al monasterio del señor San

> Francisco, en Quito (donde aprendía a leer, escribir y cantar) a llevarse al dicho Hierónimo a quien pertenece el cacicazgo para que los fuese a gobernar como su cacique, donde le han visto ejerciendo ese cargo. Vio la comisión que hizo construir el puente de Guaillabamba. Fiel a S. M., Hierónimo había sido el capitán de la hueste que persiguió y tomó prisionero al famoso rebelde Jumandi, quien había desafiado al Rey y ejercido el mayor levantamiento en la región amazónica de los Quixos.

Hierónimo estaba casado con la hija del cacique principal del pueblo de Carangue, don Alonso Ango, "los vido velar y casas en el pueblo de Cayambe".[3] Tuvieron tres hijos, don Joseph, don Fabián y doña Agueda Puento. Es interesante ver cómo las dos líneas genealógicas más importantes de los Andes norteños juntaban su poder, Puento y Ango: Hierónimo en nupcias con Luisa Ango, líneas de antigüedad prehispánica.

Don Fabián Puento

Hacia el 11 de febrero de 1587 se hallaba en Madrid, un hijo de Hierónimo, Fabián, quien prestaba sus servicios a la Corona. A su retorno se lo encontrará como Alcalde de los Naturales de Ibarra, capital del corregimiento en 1609. Hierónimo había ido a la península para conseguir el Alguacilazgo Mayor de los indios de su cacicazgo para su hijo Fabián, nieto de Quiamba. El 11 de marzo del mismo año se confirmaba la cédula del 15 de octubre de 1586, ordenándose al Virrey que confirme el pedido con base en los servicios del abuelo, don Hierónimo. Por estar lejos la ciudad de Lima, manda a la Audiencia de Quito para que se dé cumplimiento.

> Para que vuestro padre, y los dos otros hermanos vuestros y vos podáis tener y traer espada y daga como las traen los españoles que allí residen, no embargante cualquier prohibición que haya en contrario.[4]

---

[3] AGI, Audiencia de Quito, leg. 211.

[4] AGI, Audiencia de Quito, leg. 211, II, 194 y vuelta, "Fabián Puento en España. Permiso para llevar armas".

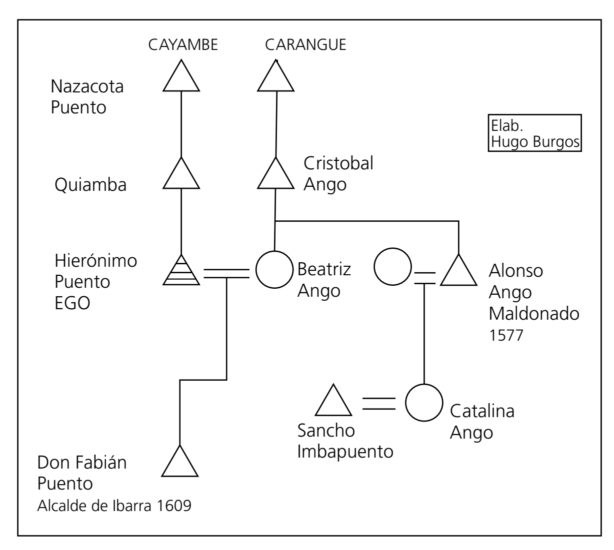


Figura 7.3. Genealogía abreviada de Hierónimo Puento.
Fuente: Cabello Balboa (AGI, Escribanía de Cámara, leg. 92, Sevilla, año 1586).

Hernando Coro de Chávez en Madrid

Abril 4 de 1587. Hernando Coro de Chávez, indio natural, cacique en la ciudad de San Francisco de Quito.

> Me ha sido hecha relación que es descendiente de los ingas y que Francisco Coro de Chávez, su padre, luego que pasaron los españoles a esas partes se bautizó y ayudó en la pacificación de esas provincias, y él, igual que su padre, le ha servido en lo que se ha ofrecido y en especial en la Armada del Estrecho de la que fue general el capitán Diego Flores de Valdez. Coro no ha recibido sueldo alguno, y ahora vuelve de España a esas provincias con mi licencia, suplicándome que, atento a lo que me había servido el dicho su padre y él y los dichos ingas, y a los descendientes de ellos, les consideramos como gente de validez, se les guardaba preeminencia de no tributar.
>
> Autorizo pudiese tener y traer espada y daga como lo tienen y traían los españoles. Os mando que veáis lo sobredicho y, no habiendo más, al dicho Hernando de Chávez le doy la dicha licencia de volver.[5]

[5] AGI, Audiencia de Quito, leg. 211, II, 197 y vuelta.

Hernando Coro trabajó como ayudante de marina en la armada española, fue cuando contó la historia de su familia de origen inca.

Alonso Atahualpa en España

Este nieto del Inca Atahualpa, hijo de don Francisco Auqui, es un personaje que ha dejado huella pintoresca en el régimen del parentesco de los incas en Quito. Don Francisco Auqui Topa Atauchi Atahualpa Inca fue hijo predilecto de Atahualpa y después fue encomendero; estuvo casado con una hermana del importante curaca prehispánico de apellido Ango, doña Beatriz Coquilago Ango. Su padre, Alonso Ango, fue un verdadero señor étnico prehispánico de Otavalo. La abuela de Francisco Topa Atauchi fue una de las esposas de Atahualpa, Tocto Ocllo (Burgos 1995, 211),[6] y cambió su nombre a Catalina en el nuevo régimen. Francisco Atahualpa y Beatriz Ango tuvieron por hijo principal a don Alonso Atahualpa, y tuvieron otra hija, llamada Mama Ussica.

Al revisar la vida del padre de Alonso Ango encontramos que "el Auqui" pasaba mucho tiempo enfermo, en tanto que su hijo Alonso Atahualpa había alcanzado buena educación y manejaba los asuntos de su padre en la casa antigua de San Roque. Estaba unido con Paulina Cusirimay. Con otra mujer, Francisca Cargua, de origen inca, Alonso procreó a Mencia y Carlos, dato antes oculto que fue descubierto por Peñaherrera y Costales (1982, 130). Dos hijos menores, Gregorio e Isabel, desaparecieron tempranamente.

En la información que presentara don Alonso Atahualpa, en noviembre de 1584, consta que había recibido ayuda del vecino Moreta, quien le enseñó a leer y escribir. El clérigo Bartolomé Hernández le dio clases de gramática y latinidad. El destacado clérigo Diego Lobato de Sosa atestigua que Alonso, desde joven, cuidaba del ornato de su persona, excediendo al lujo que exhibían los nobles españoles. Siguiendo una actitud de noble rico, compraba solo mercaderías de Castilla, muy caras, y por ello supone que su renta no le alcanzaría y padecería necesidad.

[6] Según datos de Oberem (1976, 135), Tocto Ocllo no solo fue una de las esposas de Atahualpa sino su hermana de padre (Huayna Capac). Al respecto consultar el documento: AGI, Lima, leg. 472.

Sin embargo, aprendió el joven inca las gracias de los hijosdalgo; sabía danzar y tañer todos los instrumentos que en esta tierra se usaban, que eran la vihuela, el arpa, y otros menores, como la cítara y el clavicordio, aunque no el ministril. Además, escribía y leía muy bien. Otros testigos "le han visto andar en hábito de español", bien aderezado y vestido con pulcritud y limpieza.

Visto el excesivo gasto de Alonso por sustentar a su familia y vivir conforme a su calidad, tendrá menester de más renta de los mil pesos que recibe de S. M. Es un buen cristiano y se lleva muy bien con otros caciques. Martín Moreta, su tutor, afirma que don Alonso sabe muy bien dibujar y aprender cualquier gracia de los españoles. Tanto el Auqui Francisco como doña Beatriz, sin embargo, tenían una mediana riqueza en extensas propiedades, poco trabajadas, especialmente en Cumbayá,

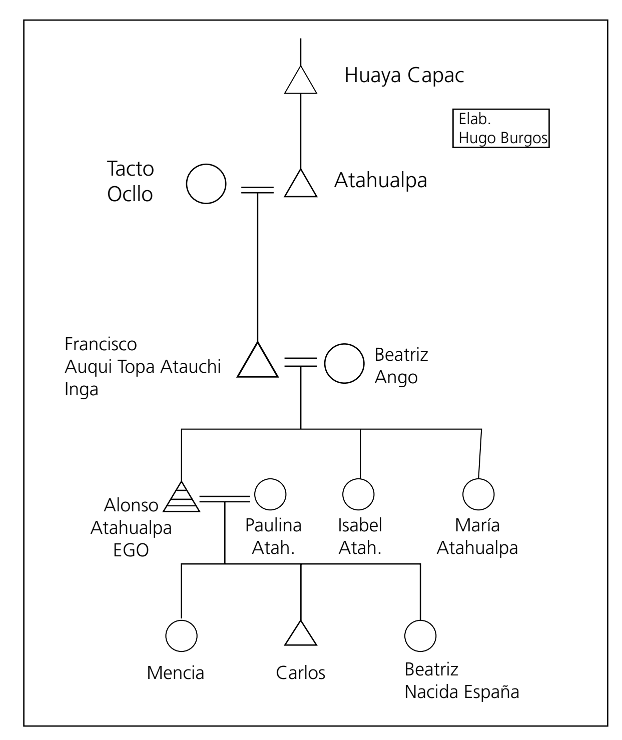


Figura 7.4. Genealogía abreviada de Alonso Atahualpa.
Fuente: Cabello Balboa (AGI, Escribanía de Cámara, leg. 92, Sevilla, año 1586).

Puéllaro, etcétera, y como encomendero tenía 12 indios libres de mita (Oberem 1976, 135-159).[7]

La vida excéntrica de don Alonso y el poco trabajo que hacía, salvo su renta de 1000 pesos anuales que realmente era de su padre, evidenció veneración, casi alienación, por la sociedad colonial española. De esta manera desembocaría en su viaje a España en pos de un aumento de la renta, equivalente a 2000 pesos, como él pedía. Las fuentes dan cuenta de que en el Consejo de Indias su petición había logrado obtener una pensión de 2000 pesos de buen oro,[8] pero que no se haría efectiva hasta que no pagase las deudas en España. Una vida alegre y dispendiosa condujo a la caída social del nieto de Atahualpa; sin recursos, en tabernas, músico y muy endeudado, llegó a enfermar. Fue a prisión por deudas, hasta que por algún mal falleciera en prisión el 3 de mayo de 1597. Grande fue la ambición de otro descendiente de Atahualpa (figura 7.4).

Doña María Caiche

Cacica de Daule, Quixos-Daule, Yanco y Chonana.

Se trata de la llamada "reina de los chonos", de etnia huancavilca. Fue actora de la transformación de dos curacazgos precolombinos en cacicazgos coloniales. Doña María Caiche era curaca en el asentamiento de Daule. El otro, curacazgo de la isla Puná, a la entrada del Golfo de Guayaquil, que estaba gobernado por don Alonso Chaune, hijo del mayor curaca del golfo y de la isla Puná, el señor Tomalá. En 1580 había registrado como su hija a doña María Caiche, que había de gobernar Daule y Quixos-Daule, y dos asientos disputados: Yanco y Chonana. Ella recibía tributo en plata y manejaba otros recintos que iban decayendo por la huida de sus naturales hacia la selva. Casada Doña María con el hijo del señor de Puná, el territorio cacical ocupaba casi toda la península de Santa Elena, incluyendo Chongón y Chanduy.

Dos de los hijos principales de María, Juan Caiche y Thomás Caiche, ocuparían puestos militares como sargento mayor y alférez de Guayaquil.

[7] AGI, Lima, leg. 472, "Probanza de Don Alonso Atahualpa que solicita un repartimiento de 20 mil pesos", año 1584.

[8] AGI, Audiencia de Quito, leg. 211.

Habría largos litigios para recuperar el tributo de 72 pesos oro, prendas de algodón y frutas tropicales, por lo que don Tomás viajaría a España, no obstante que el territorio de los Caiche era casi toda la provincia de Guayas. El Consejo de Indias certificaba que Doña María había acudido con ayuda para salvar del naufragio a la nave capitana Jesús María de la Concepción, naufragada frente a Chanduy. Fue vano el rescate, pues debían sacar a flote la plata de S.M., temiendo lo peor, pues navegaba cerca el llamado "enemigo holandés". La nave había zozobrado el 4 de abril de 1559 y trataban de rescatarla con uno de los mayores cargamentos en monedas de que se tuviera noticia. Juan y Tomás Caiche, padre e hijo, hacían valer los servicios de Doña María ante el Consejo de Madrid. Habían donado marinos, cabalgaduras y matolaje. La Caiche no había dudado en llevar madera fina para reparar la nave y en poner bueyes, trabajadores y bastimentos. Tomás Caiche de la Cruz recibiría muchos honores en Guayaquil; nombrado alférez, obtuvo fácilmente permiso para "pasar a la Corte, conocer las Españas y ponerse a los pies de S.M.".

Thomas Caiche fue ya cacique principal del pueblo de Daule, luego Alcalde Mayor de Guayaquil, en 1669, habiendo servido como Cabo de Escuadra de la Compañía de Naturales de Lima, finalmente fue Alférez y Capitán de Forasteros y Naturales de Guayaquil. Cumpliendo con la obligación de su sangre, supervisaba la fábrica de navíos del puerto, el mayor astillero del Pacífico.

Don Christobal Chudin Bamón

Cacique de Chongón

Sorprendió al Consejo de Indias el memorial sobre la presencia de este curaca. Decía que era hijo legítimo de don Cristóbal Chudin Bamón, cacique y gobernador de igual nombre, natural de Chongón, cuya esposa era Ana Francisca Sampoñada. "Habiendo venido a estos reinos de España recurre a los Reales pies de V. M. a representar los servicios de dicho su padre, antepasados y el suyo".

El Protector de la Audiencia de Quito le habría dado licencia para viajar. Traía certificación de Francisco de Sosa, a cuyo cargo venía la nave Capitana, donde se anotaba que en el hundimiento de la nave

había acudido con sus dos hijos al socorro de la embarcación. Se dictaminó que fuera premiado, porque además era noble cacique, encargado de la construcción de los galeones en la Fábrica Real Capitana de la Mar del Sur, Guayaquil.

Un decreto va por otro lado. En 1647, el Consejo de Madrid había pedido que se "cierre la puerta" a la venida de los caciques quiteños a España, que no les consientan más:

> Que se vayan como se ha hecho con otros, que se cierre la puerta y que no vengan otros ni que salgan de su tierra, como S. M. lo tiene mandado.

Cacique Don Joachim García de Morales

Madrid, septiembre 25 de 1647. Indio principal y noble de Otavalo. Se quejaba del "despojo de tierras" sufrido por diez parcialidades del pueblo, que no tenían Defensor de Naturales, por lo cual pedía uno; decía: "los indios se huyen a las sierras para evitar vejaciones y molestias, y salen porque son pobres".[9] Suplicaba que se le concediera el título de Gobernador de Otavalo, llevando una cédula, con su salida inmediata de España.

> En el primer galeón que saliere de Cádiz, dándole avío necesario, y que hicieran justicia por las pérdidas de tierras y ganado sufridas por el sujeto. Que se vuelva en estos galeones, porque no ande perdido en esta corte, ponerle en Cádiz con el avío necesario.

Contestó el fulano que, si fuera nombrado Gobernador, ofrecería servir a S.M. 1000 escudos de 10 reales, como donativo, luego de que sea publicada la gracia que solicita. Fecha: agosto 13 de 1687. La Tesorería General del Consejo acusaba recibo de los 1000 escudos de plata en oro, recibidas del cacique. Firma, Fuente Hermosa.

---

[9] AGI, Audiencia de Quito, leg. 211, Madrid, 25 de septiembre de 1647.

Tres caciques de Manta lograrán navegar a España

a) Marcos de la Cruz, hijo de Luis Antonio de la Cruz, cacique principal del puerto de Charapotó y Puerto Viejo. Casado con doña María Parral de la Cruz. Fecha: octubre 15 de 1680.

b) Pedro de Cama, indio de Manta, es cacique de ella en 1588. Viajó a España. El Consejo recomienda a la Audiencia:

> Teniendo consideración de los que me ha[n dado] servicio Pedro de Cama, indio natural del puerto de Manta, tengo voluntad de que reciba merced y os mando que le favorezcáis en todo lo que hubiere lugar y le hagáis repartir indios para hacer sus sementeras.

c) Don Francisco Chapi, cacique de Manta. Recibió una cédula para que le encomienden 1000 ducados por dos vidas, además 12 indios para las chacras. Fue autorizado para vestir como español, y traer espada y daga. Su servicio era haber rescatado a la gente de los navíos que se



Figura 7.5. Imaginario de noble indígena de Quito en traje de español, con daga y espada, según privilegio conseguido en el Consejo de Indias

perdieron en la ensenada de Chanduy. Testigos: Rodrigo Maldonado, cura del Hospital, y Gabriel Cordero de Escobar. 27 de enero de 1604.

Conclusiones

Hemos observado los flujos humanos que, aunque individuales, fueron parte de una tendencia de la nobleza aborigen del Quito colonial e iban formando un paradigma de poder. Más allá de las recompensas, se trataba de asistir a la vivencia de un mundo ansiosamente imaginado: la España de los siglos XVI y XVII.

Las regularidades encontradas en las peticiones quiteñas describen una etnografía histórica del "nuevo contexto" imaginativo de una capa de la nobleza aborigen, frente a la pesadumbre de sus congéneres sometidos. El objetivo no fue discutir, sino asimilarse más al nuevo sistema, como estrategia de compromiso. Se fue formando una nueva estructura de pensamiento e imaginación que cambiaría los siguientes acontecimientos e influiría en los nuevos planos imaginados de esta naciente modernidad.

El análisis de las denuncias revela el poder de la imaginación de los viajeros para convencer a la Corona española. La tendencia actual de "miradas renovadas y conectadas" es un postulado novedoso y adecuado, que se conecta más allá de la institucionalidad andina, gracias al uso de la imaginación como flujo cultural para otras culturas del globo. Nuestra propuesta teórica recomienda el estudio de la imaginación en un plano semejante al de otros "universales de la cultura" que estudia la etnohistoria.

Llegado el caso de la modernidad desbordada de Appadurai, se ha hecho parangón de la modernidad que empezaba a florecer en el propio Occidente con aquellas provenientes de América y de la Audiencia de Quito. El "paisaje financiero" de aquella época era el mercantilismo, con la cuasi sagrada codicia de acumulación del oro. El "paisaje étnico" podría haber sido el sistema de castas, donde cada persona quedaba encasillada en una jerarquía basada en el color de la piel. A esto se sumaría otro elemento del paisaje étnico, el mestizaje racial y cultural. En nuestro

tema, cada pasajero indígena representa una micro etnografía histórica, cuya diferencia de contextos merece examinarse en profundidad. La casta era reconocida inclusive por la indumentaria que le era impuesta. Sin embargo, el tema del nieto de Atahualpa, Alonso, es un caso especial de enajenación por un mundo imaginado. Cuando estaba en su apogeo, vestía como español y destacaba en su conocimiento del arte musical; su fin en Madrid fue penoso. El extrañamiento a España de estos viajeros, si bien fueron casos individuales, parece que llegó a ser una tendencia en el área andina, pues se eran emulados también por nobles señoras que llegaron a la metrópoli. Se atestigua que el Consejo de Indias estaba ya fastidiado con las sorpresivas apariciones de nobles indios de Quito en la antesala del Consejo.

No hay duda de que esos viajeros eran parte de una temprana modernidad, con ciertos límites. El sistema servil, el peonaje por deudas y otras discriminaciones instituidas en la Colonia no facilitaban que otros caciques, en general, fuesen letrados o usasen la imprenta como un medio de difusión de las grandes tendencias interculturales. En conjunto, deben haber aportado a la modernización de la temprana Colonia. Buen ejemplo es el cacique de Ipiales, quien se trajo de España un maestro español para que enseñase a los suyos a hacer azulejos. Otra emulación de los principales era la de traer un criado, a veces un español mismo, aunque generalmente nativos andinos, como consta en la petición de “que le permitan llevar un criado”.

Lo contrario también sucedía, quien lo dijera, gracias al documento presentado, pues el padre de Alonso, don Francisco Auqui Topatauchi Atahualpa Inga, apenas podía dibujar su firma, aunque en su juventud fuera un leal vasallo de la Audiencia que incluso daba albergue a españoles pobres en su casa de San Roque. De todas maneras, el uso de la letra marcaba el sello de la modernidad.

En Quito, la nueva época llegaba con “paisajes étnicos” disímiles y cerrados, por lo explicado, y porque el temprano capitalismo era obstruido por el sistema cuasi feudal con el que se producían tejidos en los obrajes. Aun en la Colonia tardía, para hablar de comercio y capital había que ir a Cartagena o a Panamá, donde se intercambiaban los “situados” (remisiones de plata y oro a España), con quienes venían en los galeones trasatlánticos.

Era, pues, una Colonia extractivista que compartía una modernización no desbordada, sino empaquetada con las tradiciones locales. Finalmente, las artes, la imprenta y la tradición oral fueron las que antecedieron a la modernización de los "paisajes mediáticos", y eran comunicaciones orales y escritas que elevaban a la imaginación a nuevos planos de la aventura humana.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo General de Indias (AGI)
Audiencia de Quito

Obras secundarias

Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce / Fondo de Cultura Económica.

Bernal, John. 1968. *Historia social de la ciencia*, vol. 1. Barcelona: Península.

Burgos, Hugo. 1978. *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.

— 1995. *El Guamán, el puma y el amaru. Formación estructural del gobierno indígena en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

— 2016. "El Ajuar funerario de Huayna Capac". *El Comercio*, 6 de noviembre de 2016, https://www.elcomercio.com/tendencias/ajuar-funerario-huaynacapac-historia.html

Hugo, Burgos. 2019. "El Ajuar funerario de Huayna Capac: contexto etnohistórico y arqueológico del inca en Quito". En *El patrimonio en disputa, la plaza vs. el metro*, editado por Santiago Cabrera Hanna. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Paradiso.

Oberem, Udo. 1976. *Estudios etnohistóricos del Ecuador. Notas y documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI*. Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Peñaherrera, Piedad, y Alfredo Costales. 1982. *Los señores naturales de la tierra*. Quito: Xerox del Ecuador.

Service, Elman. (1968) 2004. "Indian-European Relations in Colonial Latin America". En *Theory in Anthropology*, editado por Robert Manners y David Kaplan, 285-293. Londres: Routledge.

Capítulo 8
Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino, un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750

María del Pilar Monroy

En este capítulo analizo el proceso de mestizaje de las cofradías con el fin de demostrar cómo en su interior se estableció un "pacto de convivencia". Las cofradías, en tanto cuerpos corporativos, desarrollaron mecanismos de dominación, pero también permitieron que hubiera formas de negociación, rechazo y compromiso entre españoles e indígenas. Unos y otros participaron de manera activa en la definición y desarrollo de la corporación y, durante este proceso, construyeron una visión del otro, del extraño quien a, medida que avanzaba el tiempo, comenzaba a ser asimilado en sus referentes culturales. A partir de los libros *Cofradía de la Natividad* y *Cofradía del Rosario* del pueblo de indios guane que habitaban en Moncora, ubicada al nororiente colombiano, es posible examinar cómo indígenas y españoles configuraron un orden corporativo que duró doscientos años aproximadamente. Abordaré el tema de la consolidación de las cofradías en este pueblo de indios, de 1650 a 1750, es decir, el período en el que españoles e indígenas estructuraron un tipo de comportamiento para adaptarse a los procesos socioculturales propios del antiguo régimen.[1]

---

[1] Expresión utilizada por Alexis Tocqueville para hacer referencia a la sociedad monárquica y señorial previa a la Revolución Francesa de 1789. Para Annick Lempérière, la palabra colonial puede designar realidades absolutamente idénticas a lo largo de tres siglos; más si se piensa en la diversidad de "realidades" que supone la existencia de un conjunto territorial y humano del tamaño de la América española, por lo cual algunos historiadores han adoptado la costumbre de evocar ciertas realidades socioculturales y políticas hispanoamericanas bajo el término "antiguo régimen". Este alude al conjunto de instituciones monárquicas, corporativas y estamentales dentro de las cuales se

Otredad y cofradías mixtas

La cofradía fue una institución impuesta por los colonizadores españoles, con el objeto de apoyar la inclusión individual y colectiva de los habitantes al sistema colonial. Sin embargo, al poco tiempo de su introducción, fue adoptada como parte de la cultura de los propios grupos colonizados (Palomo Infante 2009, 15). En la historiografía se ha reconstruido la importancia que tuvieron dichas corporaciones en la evangelización de los pueblos, para afianzar el orden social y religioso de la monarquía hispánica (García Ayluardo 2015; Martínez López-Cano, Von Wobeser y Muñoz 1998; Lavrin 1980). De igual forma, se ha analizado la apropiación por parte de los conquistados quienes se adaptaron y configuraron la institución colonial bajo sus propios términos (Carmagnani 1988; Celestino 1997; Farris 2012). A pesar de la amplia bibliografía existente sobre la temática, poco se ha analizado respecto de cómo este espacio corporativo fue el centro de las relaciones socioculturales entre españoles e indígenas, y de cómo se desarrolló un tipo de convivencia que permitió a los dos grupos acoplarse al nuevo orden social y construir referentes culturales sobre el otro.

La *otredad* durante la colonización plantea cuestiones sobre aquella mirada a lo otro existente, en tanto vencedor o vencido, mirada que los empuja a conocer, comprender y asimilar el "otro-extraño". En esta construcción ocurren préstamos culturales e incorporación de lógicas heterogéneas. A medida que se establece una relación con el "otro" se suceden formas de comunicación, intercambios y diferenciación de las concepciones del mundo. Esto acontece a partir del sometimiento y alienta la elaboración de identidades de cada uno de los grupos. Dicho proceso comenzó a través del intercambio cultural que tuvo lugar en medio de las actividades guerreras, como lo señala Marta Herrera Ángel.

> Las prácticas guerreras llevan a los grupos involucrados a hacer una "lectura" de los modos de operación del enemigo y, en esta medida, de sus pautas culturales. La agresión y el intercambio bélico no constituyen entonces "violencia pura", sino que se practican en el marco de unos

---

desempeñaba el quehacer social, y en el que acontecieron incesantemente creaciones, innovaciones, hibridaciones, mutaciones por parte de diversos actores sociales (Lempérière 2004, 19-22).

> referentes culturales que se pueden ver confrontados en la contienda, en caso de que el oponente no comparta los propios. En esa medida el intercambio bélico es eminentemente cultural y su práctica implica comunicación, préstamos culturales, recontextualización de la información y, en últimas, aprendizaje (Herrera Ángel 2016, 10-11).

Identidad y otredad se entrecruzan y se constituyen mutuamente; el mundo blanco y eurocéntrico crea al "otro" mientras le impone unas formas específicas de conocer y habitar el mundo (Quijano 1993). Así, no es posible concebir lo blanco sin lo negro y lo indígena, y estos sin la referencia a lo blanco. Pero esta relación no se da de manera unilateral, "desde arriba", pues existe al mismo tiempo una aceptación no formal de los dispositivos culturales del otro que es negado. Ambos grupos, colonizado y colonizador, se ven obligados a transferir conocimientos y pautas culturales para relacionarse en un espacio que comienza a ser cohabitado. Los préstamos culturales en el período colonial se llevaban a cabo en la vida cotidiana y, si bien se configuraba un orden social de manera normativa y clasificatoria, la realidad parecía ser más heterogénea y discontinua.

En la historia colonial se ha subrayado la importancia que tuvo el establecimiento de un mundo segregado, en el que blancos, indígenas y negros no podían estar juntos. La distinción entre español e indio, enraizada en la prominencia demográfica y laboral de los conquistados, fue un criterio de ordenamiento social. Este se expresó de varias maneras, por ejemplo, en la insistencia de organizar dos repúblicas separadas (Zambrano 2011, 258) en las ciudades del interior de la Nueva Granada; la condición racial definía, en forma absoluta, la calidad de las personas (González 1996, 314). Sin embargo, pese a las rígidas limitaciones sociales y espaciales, la interacción de los grupos sociales ocurría. Existían espacios porosos donde las fronteras sociales no estaban demarcadas, lugares en los que era imprescindible que indígenas y españoles tuvieran acercamientos cotidianos. La mayoría de mestizos, blancos pobres, ricos y esclavos no vivía dentro del pueblo de indios, pero se mantenían permanentemente vinculados dada la periodicidad de los mercados y de los servicios religiosos que allí se prestaban y a los cuales les era forzoso asistir (Herrera Ángel 2002, 34).

A pesar de las rígidas normas sociales, se institucionalizaron espacios donde indígenas y españoles podían estar juntos, uno de ellos fueron las cofradías mixtas. En los pueblos de indios, donde la población de españoles era reducida –sobre todo en los primeros tiempos de la Colonia–, curiosamente, se fundaron cofradías mixtas. Los peninsulares aún eran insuficientes para fundar ellos solos una asociación, por lo que prefirieron juntarse con la gente nativa (Palomo Infante 2009, 64). Además, estas corporaciones ayudaban en el adoctrinamiento de indios. De esta forma, la convivencia entre españoles e indígenas servía para moldear el comportamiento de estos últimos con el fin de convertirlos en buenos cristianos.

En las cofradías mixtas los indígenas asimilaban las normativas del orden hispánico y trataban de acoplarlas a sus sistemas de creencias y a sus formas de acción. En este proceso construían una visión del otro y de sí mismos. Igualmente, los españoles, durante la prédica de la doctrina cristiana, construían un referente acerca del otro y sobre el grupo social al que pertenecían. Ambos colectivos se vieron abocados a interpretar elementos desconocidos en los que se sustentaban visiones de mundo y debían dar paso a la fundación y desarrollo de una institución colonial.

Los indígenas materializaban su comprensión de la matriz política, cultural y económica del orden colonial a través de las fiestas religiosas. En estas se esforzaban por expresar el peso de la representación política y económica en los pueblos de indios. Durante la organización y desarrollo de las actividades festivas trataban de experimentar el "ser cristiano"; por esto, las cofradías se convirtieron en lugares ideales para llevar a cabo estrategias de negociación y resignificación de su concepción de mundo dentro del orden corporativo.

En las cofradías mixtas los españoles trataron de mantener las normativas de las corporaciones, pero esto no significó la reducción del elemento indígena. En la Cofradía de la Natividad y en la Cofradía del Rosario del pueblo de Moncora, indígenas y españoles buscaron ser protagonistas de sus colectividades a través de la renovación anual de su membresía en la corporación. Así, esta se constituyó en el centro de la identidad parroquial de los pueblos de indios en el siglo XVII. Las cofradías se caracterizaban por ser los lugares de asociación más inmediatos que tenían los sujetos del antiguo régimen.

Aunque la mayor parte de las fuentes documentales sobre cofradías las presentan según el grupo social –por ejemplo, cofradías blancas, indígenas y negras–, en el nororiente de la Nueva Granada es posible rastrear cofradías mixtas. Estas eran espacios formales donde indígenas y españoles compartían la capilla como lugar de culto y de todo tipo de obligaciones para su funcionamiento. Las cofradías mixtas revelan, por un lado, el pragmatismo del proyecto evangelizador para la enseñanza del orden cristiano y, por otro, la igualación jerárquica entre los dos grupos sociales.

En las cofradías mixtas del nororiente neogranadino es posible identificar un ritmo de desarrollo. En los primeros años (1632-1650) la Cofradía de la Natividad y la Cofradía del Rosario se caracterizaron por experimentar la fundación e instauración del marco normativo de la corporación. Durante estos años, la Iglesia se encargó de vigilar el desarrollo del rito católico según los preceptos del Concilio de Trento y de hacer cumplir las Constituciones sinodales. En este primer momento, indígenas y españoles comenzaron a convivir y los nuevos marcos normativos impuestos, por los colonizadores, definieron las formas de relación.

En el segundo período (1650-1750), en la Cofradía de la Natividad y en la Cofradía del Rosario se consolidó el proceso electivo de cargos, el sistema crediticio y el desarrollo anual de las fiestas religiosas. Así, los indígenas del pueblo de Moncora interiorizaron la matriz cultural del mundo hispano y aspiraron obtener los cargos de representación más importantes de la corporación. En este momento la evangelización pasó a un segundo plano; tanto españoles como indígenas ya eran partícipes de estas corporaciones, concurrían a las fiestas y otorgaban importancia a sus membresías (García 2017, 225).

Los indígenas guanes del pueblo de Moncora habían cambiado como resultado del proceso de colonización, pero seguían identificándose como parte de un grupo étnico. En las cofradías, el sentimiento de pertenencia tuvo un papel singular, pues llevó a sus miembros a luchar por intereses comunes y a crear redes de solidaridad y ayuda mutua (Palomo Infante 2009, 17). En esta etapa, la extrañeza había sido superada y los indígenas advertían que el mundo hispano podía ser aprehendido y emulado, al mismo tiempo que podían conservar sus referentes sociales y culturales.

Por último, en el tercer período (1750-1812), el orden corporativo de las cofradías comienza a transformarse a partir del desarrollo del modelo de parroquialización en la Nueva Granada, un tipo de innovación urbanística que consistía en redimensionar el papel de las parroquias como jurisdicciones (Pérez Pinzón 2013, 298). En términos generales, se consentía que los vecinos blancos que compartían el espacio de culto con los indígenas, trataran de separarse de ellos y construyeran un nuevo poblado. Un número considerable de parroquias se creó a partir del interés de sus feligreses que tenían serias dificultades para asistir al culto dispuesto en algunas parroquias, villas o ciudades establecidas (Pérez Pinzón 2013, 303), pues blancos, negros, indígenas, entre otros actores sociales, compartían el área de culto, en contra del principio de segregación étnica.

En este período se experimenta un proceso de regresión de la otredad. Al optar el reformismo borbónico por desmontar los resguardos y las cofradías, la población blanca y mestiza ocupó y remató los bienes comunales. Pese a esto, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX los indígenas realizaron importantes esfuerzos por reclamar sus tierras y conservar sus cofradías.

Me concentraré en el segundo momento de las cofradías del pueblo de Moncora, tiempo en el cual el orden corporativo cumplía un doble objetivo en los pueblos de indios: la administración económica de algunos bienes comunales y el fortalecimiento de la religiosidad en esos pueblos. De 1650 a 1750 el mundo indígena asimiló algunos elementos hispánicos para continuar como comunidad.

Participación indígena en las cofradías mixtas

Luego de la presión colonial y la desestructuración económica y cultural de las poblaciones indígenas, se inicia un proceso de adaptación que comienza en la segunda mitad del siglo XVII. Esta se expresa en el nororiente neogranadino a través de la fundación de cofradías: la Cofradía de la Natividad, erigida en 1625, y la Cofradía del Rosario, establecida en 1638. Las dos corporaciones estuvieron controladas por la Orden de Predicadores, quienes vigilaron el sistema electivo de cargos y llevaron un registro de los ingresos y egresos de las cofradías; también se esforzaron por cumplir las recomendaciones de los visitadores eclesiásticos.

En el período comprendido entre 1650 y 1750 se consolidó la asimilación de un modo de vida que permitió a los indígenas encontrar formas de convivencia social más parroquiana y local (Palomo Infante 2009, 139). A pesar de las diferencias étnicas, tanto indígenas como españoles debían acatar los mismos marcos normativos y compartir idénticas obligaciones como la celebración de festividades, el pago de derechos eclesiásticos, la entrega de cera para las actividades litúrgicas y la asistencia a las diferentes formas de devoción de los dominicos. Cumplir con cada una de estas actividades a favor de la corporación convertía a indígenas y españoles en cofrades.

Las corporaciones religiosas fueron útiles para los indígenas ya que les permitían reestructurar el orden social en los ámbitos económico y religioso. Entre las actividades principales de las cofradías se encuentra la elección de cargos. En 1654, por ejemplo, en el pueblo de Moncora fueron elegidos mayordomos españoles el capitán Francisco Arellano y Martín Sánchez, y mayordomos indígenas don Juan Buitrago y Andrés.

> En el pueblo de Moncora en doce días de El mes de septiembre de mil seiscientos y cincuenta Y cuatro años estando en la iglesia de Dicho pueblo juntos y [congregados] como lo tienen los hermanos de la cofradía de la Natividad Para [elegir] que saque el Pendón eligieron por votos Secretos a don Juan sabarique gobernador Del pueblo y compañero a don Francisco Ortiz mayordomos españoles al Capitán Francisco Arellano y a Martin Sanchez Y de los naturales Andres […] y a Don Juan Buitrago, los cuales [aceptaron] los [cargos] Y prometieron hacer su oficio por lo Que todo lo que se hizo en Presencia del padre Francisco Ortiz Galiano cura del Dicho pueblo.[2]

A lo largo de la vida de las cofradías, los indígenas se apropiaron de la estructura electiva de la corporación religiosa y de cada una de sus actividades. Aunque españoles e indígenas compartían un mismo espacio, las dos colectividades estaban claramente diferenciadas. Como se observa en la elección de 1654, cada grupo étnico contaba con representantes en la cofradía y estos pertenecían a la élite de su adscripción. A pesar de la

[2] Archivo Histórico Regional de Santander (en adelante AHRS), *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane, microfilm 1699197.

desestructuración de su orden social, los indígenas conservaban símbolos de distinción y una memoria colectiva de su estructura política de antes de la conquista, la cual fue denominada por los españoles como *cacicazgos* organizados espacialmente en parcialidades.[3]

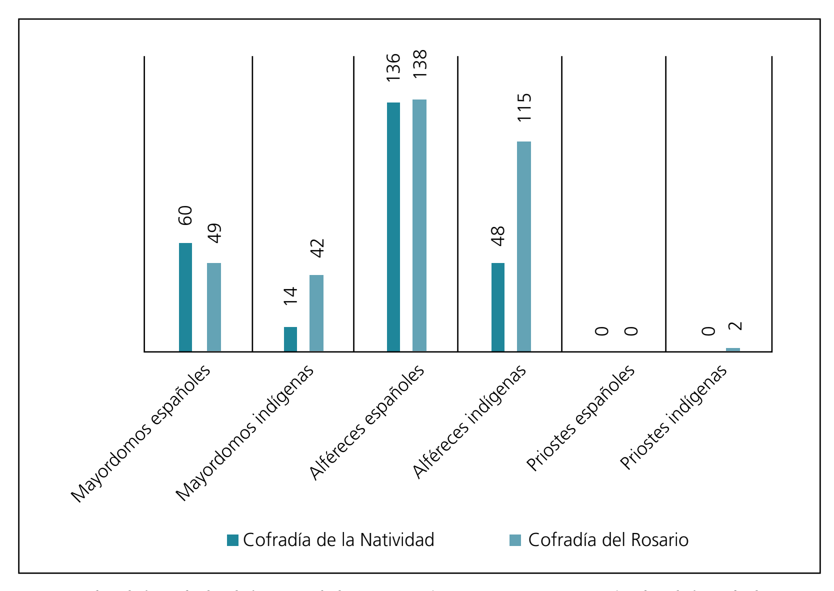
Sin embargo, entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII se observan importantes variaciones del sistema electivo, como se puede apreciar en los gráficos 8.1 y 8.2.

Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700

Fuente: *Libro de la Cofradía de la Natividad*, parroquia de Santa Lucía Guane y el *Libro de la Cofradía y Hermandad de Nuestra Señora del Rosario* del AHRS, microfilm 1699197.

[3] Según Carolina Ardila Luna (2015), los guane estaban organizados socialmente en una confederación incipiente de cacicazgos; la autora parte del texto de Elman Service (1975) *Origins of the State and Civilization*, quien considera que los cacicazgos se transformaron de cacicazgos independientes a confederación de cacicazgos. Los guanes estaban transitando hacia el último proceso estatal de los cacicazgos. Este pueblo reconocía la superioridad de un cacique, Guanentá, quien ejercía control sobre otros caciques menores, sin embargo, para Ardila Luna no era simplemente el ejercicio de poder hacia un grupo de personas, sino que implicaba el control de todo el territorio. Con la conquista, los españoles transformaron el territorio guane al construir nuevas territorialidades, expresadas en provincias, ciudades y pueblos. Pero en la Colonia la estructura social de los guane parece no haberse modificado de manera significativa, y tanto indígenas como españoles reconocieron la autoridad del cacique y los capitanes de cada grupo, como una estrategia para mantener el control sobre el territorio.

Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750



Fuente: *Libro de la Cofradía de la Natividad*, parroquia de Santa Lucía Guane y el *Libro de la Cofradía y Hermandad de Nuestra Señora del Rosario* del AHRS, microfilm 1699197.

En el primer corte temporal (1650-1700), los dos grupos poblacionales ocupan el sistema de cargos de las dos cofradías en un número relativamente proporcional, con 127 mayordomos españoles, 87 mayordomos indígenas, 72 alféreces españoles y 66 alféreces indígenas. La diferencia de la participación entre españoles e indígenas en el cargo de mayordomía corresponde a 46 %. Entre 1700 a 1750 se puede observar que la participación de mayordomos españoles decrece en las dos cofradías en un 14 % y de indígenas en un 36 %, 109 españoles ocupan el cargo frente a 56 indígenas.

En el segundo corte temporal (1700-1750) la representación de alféreces en los dos grupos poblacionales es representativa. En el de los españoles asciende a 281 % y en el de los indígenas al 147 %; el número de alféreces españoles pasa del primer corte temporal al segundo, de 72 a 274, y en los indígenas de 66 a 163. Esto se debe a que la participación era colectiva, es decir, en una elección podían ser elegidos más de tres

alféreces con compromisos compartidos. La obligación fundamental del alférez era la organización de la fiesta anual a las advocaciones religiosas. El cargo de mayordomía, en cambio, suponía una mayor responsabilidad, ya que el mayordomo se encargaba de administrar los recursos de la cofradía, como agrupar los pagos colectivos y financiar una parte de las celebraciones festivas.

Con respecto a las dos corporaciones del pueblo de Moncora, la Cofradía de la Natividad experimentó una reducción de la participación indígena. Entre 1650 y 1700 pasan de ocupar el cargo 42 mayordomos indígenas a desempeñarlo solo 14, de 1700 a 1750, por lo que decrece en un 67 %. No sucede lo mismo en la Cofradía del Rosario, pues 42 indígenas ocupan dicho cargo frente a 49 españoles. Ocurre lo mismo en el cargo de alférez, entre 1700 y 1750, ya que 115 indígenas lo ejercen frente a 138 españoles. La diferencia de la participación indígena en el sistema de cargos en la Cofradía del Rosario no fue significativa.

Por consiguiente, en la segunda mitad del siglo XVII (1650 a 1700) hay una ocupación relativamente proporcional en el sistema de cargos, los indígenas son integrados a la cofradía y participan indistintamente como mayordomos y alféreces. En cambio, en la primera mitad del siglo XVIII (1700-1750) se fortalece el ámbito electivo español, en particular en la Cofradía de la Natividad, donde la participación indígena comienza a ser secundaria. En consecuencia, los indígenas se esfuerzan por conservar su representación en la Cofradía del Rosario, que surge 13 años después. En esta, los dominicos llevaron a cabo diversas prácticas de devoción, como el rezo del rosario, peregrinaciones y procesiones, actividades que quizás permitían a los indígenas reelaborar una concepción religiosa ligada al territorio.

En las cofradías mixtas, los indígenas afianzaron su representación social y política a través del sistema de cargos. En la Cofradía de la Natividad el elemento hispano se consolidó en el siglo XVIII, mientras que los indígenas trataron de contrarrestarlo en la del Rosario al ocupar, de manera equiparable, los principales cargos de representación. Ambos grupos afianzaban una posición de dominio expresada en la pertenencia étnica y creaban un imaginario de redes parentales, de relaciones de compadrazgo, de autoridades ancestrales como gobernadores y caciques, o de autoridades que remitían a la instauración de un nuevo orden

social, como los capitanes en el caso español. Estas marcadas diferencias encontraron, en las cofradías mixtas, un espacio de recreación de identidades, al mismo tiempo que un tipo de convivencia social en el que las obligaciones colectivas muchas veces suponían una carga. Con todo, las celebraciones religiosas y festivas cimentaron la creación de nuevas identidades asociadas a la parroquia.

No solo los hombres integraban estas corporaciones, las mujeres ocuparon también cargos de representación en las cofradías mixtas. Mujeres españolas e indígenas participaron como alféreces y mayordomas durante lapsos cortos (no más de tres años) desde 1678 hasta 1785. Eran las encargadas de arreglar, vestir los altares y estar pendientes del estado de las imágenes religiosas, actividades que eran signos de distinción. Las alféreces eran elegidas por el conjunto de los cofrades, aunque su inclusión era moderada pues no se les permitía administrar las cofradías.

Antes de las reformas borbónicas la participación femenina no era un hecho excepcional. Mayordomas españolas como Michaela de Uribe, Amria Maldonado, Lucía Rico, Gregoria Huérfano y Ambrosia de Uribe integraron la Cofradía de la Natividad, en 1728; al siguiente año, María Aquichire fue elegida como alférez; en 1732, se presentaron de manera colectiva Pedronila Petaquero de Guanenta, María Aquichire de Corata y María de Chuaguete. Aunque su participación era más bien limitada y controlada, sin ser del todo excluidas, las mujeres tenían sus espacios mucho más en la iglesia que en la calle. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVIII la asistencia femenina comenzó a cuestionarse (Carbajal López 2016, 70).

> Mujeres y cofradías no eran una asociación que pasara de manera positiva en la mente de los reformadores y de los cofrades, de manera más explícita las mujeres no podían hacerse responsables de las cofradías y su integración en ellas debía limitarse […] el principio fundamental de la participación femenina era, pues, la decencia, siempre en peligro por la presencia y porte de las mujeres (Carbajal López 2016, 66).

En la siguiente centuria, los cargos de la cofradía debían ser ocupados exclusivamente por hombres. Las nuevas normativas determinaban que las mujeres no podían ser responsables de las cofradías y su integración

debía restringirse. El principio que guiaba a magistrados y fiscales para excluirlas de la corporación era evitar que en las reuniones se mezclaran personas de ambos sexos (Carbajal López 2016, 71). La interacción de sexos en un mismo espacio era peligrosa, la calidad y el honor de sus asistentes podía estar en riesgo. Aunque en las Constituciones y en las visitas eclesiásticas de las cofradías del pueblo de Moncora no se encuentran dichas disposiciones, se evidencia que a partir de 1785 las mujeres dejaron de tener un rol en las corporaciones. Las últimas en hacer presencia fueron las alféreces españolas Rosa Pérez, Juliana de León, Juana Vero, Victoria Mancilla, María Francisca Tabares y la indígena Ana María Chacón. Desde 1678 mujeres como Juana Chireo, María Sinuco, Ana María Guatesique, María Aquichire, Thomasa Lubigara, Salvadora Corata, entre otras, ostentaron cargos de representación en las cofradías. Así, a finales del siglo XVIII se constata la supresión del único espacio público donde las mujeres podían ser elegidas sin distinción étnica, y donde la alternancia permitió que indígenas y españolas ejercieran, de manera equitativa, el cargo de alférez por más de cien años.

Obligaciones económicas

No solo el sistema de cargos fue un elemento central en las cofradías, el interés económico también era parte de su vida. A ella contribuyeron los indígenas en el primer período a través de la entrega de donaciones en especies, tales como mantas de algodón, retablos, campanas, candeleros de plata e instrumentos musicales como chirimías y flautas.[4] Las primeras donaciones provenían de la élite indígena y de la élite española, que entregaban adicionalmente un capital inicial para fundar las cofradías. Además de esta dotación, las corporaciones debían asegurar entradas regulares que permitieran el funcionamiento de la iglesia y el desarrollo de las actividades religiosas. Esto se lograba mediante el aporte que realizaba cada uno de los cofrades a través de las limosnas; estas contribuciones eran registradas por el cura párroco en los libros de cofradías revisados por el visitador eclesiástico quien emitía un concepto sobre la

[4] AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

administración de la corporación. Los aportes que realizaban los cofrades garantizaban el incremento de los recursos, objetivo fundamental de la institución, aunado a la visión de ganar las gracias y las indulgencias que esta les ofrecía.

En las cofradías mixtas, españoles e indígenas debían cumplir con diversas obligaciones económicas, que consistían en entrega de limosnas, pagos por servicios parroquiales como misas y sacramentos, remuneración al cura párroco, entrega regular de cera para la elaboración de velas, así como arcos para adornar el altar y, por último, debían subvencionar el costo de las imágenes religiosas y la reparación de la capilla. Todas estas obligaciones suponían un gravamen más para los cofrades; cada uno representaba una fuente de ingresos que hacía posible la construcción y mantenimiento de la iglesia, de ahí la importancia de incorporar a los indígenas a las cofradías, pues ellos pagaban de manera preceptiva su conversión.

La administración de la doctrina ocasionaba gastos que no alcanzaban a ser cubiertos por la Corona ni por los encomenderos, por lo que el peso de este costo recayó sobre los pueblos de indios. El orden colonial impuso a los indígenas obligaciones tributarias, servicios personales y cargas eclesiásticas, que se efectuaban de manera visible en las corporaciones. El cobro del *cuartillo* a los indígenas era una de ellas.

> Mandó su Merced que el dicho Julio de Laguna mayordomo habiendo tomado estas por el padre Francisco Ortiz Galiano Cura doctrinero de este pueblo aquí dado comisión para este efecto sin ninguna limitación y hasta más personas se deben tomar diligencias para que pudiese hacer dicha comisión [...] la cantidad o cantidades a costa de la dicha cofradía se haga y conforme a la propuesta de los caciques y capitanes y se ha dicho padre doctrinero en lo que buenamente puede convivir a los naturales de este pueblo de su obligación antes bien encarga al dicho padre cura que o fuere cumplan siempre su obligación de dar el cuartillo […] En esta Santa cofradía cumplieron su obligación firmo el dicho padre cura estando presentes el presente Notario notifique a los dichos caciques y capitanes.[5]

[5] AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

En la primera visita eclesiástica realizada en 1650 se verifica el pago del *cuartillo* al mayordomo Julio de Laguna y se insta al cura Francisco Ortiz Galeano a realizar diligencias, es decir, que visite los pueblos de indios que integran su curato con el fin de constatar la población que tiene a su cargo. Para llevar a cabo sus funciones, el cura se apoyaba en los caciques y capitanes, con el fin de que los "naturales" cumplieran sus compromisos. Las autoridades indígenas fueron los intermediadores socioculturales principales, que permitieron el flujo del tributo y los productos hacia la corporación.

Los indígenas acudían a los mayordomos –representantes de la élite del pueblo– para entregar sus obligaciones y estos efectuaban los pagos al cura, al terminar las celebraciones religiosas. Por ejemplo, en 1731 el padre Francisco Basilo Benavidez registró la dotación que hicieron los indígenas de "sesenta y cinco pesos de crédito a la capellanía y sesenta y tres pesos de derechos de misas por todo el año incluidos los sábados y los aniversarios, además entregaron cera a Don Andrés Guillen y luego volvieron a reelegir mayordomos".[6]

Los indígenas contribuían económicamente a las cofradías, a pesar de la cantidad de gastos que estas generaban; lo hacían quizás porque eran el único espacio colectivo que tenían a su alcance para expresar de alguna forma sus creencias. En las cofradías la vida espiritual estaba directamente relacionada con los compromisos económicos. Celebraciones, fiestas y rituales tenían un costo, pues se requería pagar los derechos de celebración al cura, elaborar arcos y cera para adornar los altares y que algunas veces se permitiera comprar pólvora para cerrar las fiestas.

En 1677, los caciques de diferentes parcialidades –como don Cristóbal de Moncora, don Andrés Guatecique, don Diego de Butaregua y otros– solicitaron al cura del pueblo la celebración de misas cantadas. "Todos puestos a nombre de los demás indios sujetos dijeron que para el día de Nuestra Señora de la Natividad en esta santa Iglesia que a su cargo tiene entregan cada año noventa pesos [...] Por gastos en cada sábado se diga una misa cantada a la Virgen Santísima [...] y sean obligados los hermanos del pueblo a venir a dicha misa".[7] Los caciques entregaban

[6] AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

[7] AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

90 pesos anuales por misas cantadas e instaban a los indígenas a asistir. El pago evidencia la preocupación que tenían los caciques por afianzar las festividades religiosas en los pueblos indígenas en torno a la cofradía y por congregarles alrededor de una actividad cristiana con un barniz lúdico, como eran las misas cantadas.

El cura que tomó la solicitud afirmaba que "dichos caciques de su voluntad así lo establecieron". Llama la atención que las misas cantadas no nacieran de un acto impositivo, sino de la resolución de los caciques, pues seguramente para ellos las cofradías eran lugares formales del nuevo orden social donde podían exteriorizar, con mediano alcance, su concepción del mundo articulada al programa católico de esas corporaciones. Sin embargo, no contamos con documentación donde se describa cómo procedían; el único registro son los libros de cofradías escritos por los curas en los cuales la autoridad eclesiástica no se detiene a presentar el desarrollo de las actividades religiosas. Igualmente, no se encuentran anotadas acciones de disentimiento por parte de los indígenas para asistir a ellas a pesar de los costos que comprendían.

Ello nos hace pensar, como sostiene Palomo Infante, que "estos gastos rituales eran uno más de los mecanismos utilizados por la población india para reestructurar su ámbito cultural" (2009, 227), pero en el pueblo de Moncora esta reestructuración se efectuó en el interior de un espacio que era compartido con los españoles. Probablemente, las actividades religiosas que recreaban eran limitantes, lo que les condujo a reinventar sus actos religiosos integrándolos a las normativas cristianas. Las misas cantadas financiadas por los caciques eran un tipo de adopción de los rituales católicos bajo sus propias prerrogativas.

Los mayordomos eran los directamente responsables de aumentar los bienes de las cofradías, cada vez que se renovaban los cargos debían rendir cuentas. Esto conducía a que los cofrades optaran por su reelección o por elegir nuevos candidatos. En las cofradías mixtas el principal cargo de representación era compartido, mayordomos españoles e indígenas eran llamados a "ajustar cuentas". Por ejemplo, ante el retraso por el pago de los servicios del cura, el visitador eclesiástico Francisco Murillo Belaz instó a los dos mayordomos a responder por el estipendio.

> En el pueblo de Moncora a veinte y nueve días del mes de febrero de mil y seiscientos y cuarenta y nueve años el Señor Doctor Don Francisco Murillo Belaz cura y vicario de la ciudad de Vélez y visitador de dicha ciudad y de todas las demás de su comisión por el ilustrísimo arzobispo de este Reino dijo que habiendo visto el libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario por ajustar las cuentas de dicha cofradía que le deben dar de un año de la comisión del Padre Francisco Ortiz Galiano en bastante forma pague juntos los mayordomos de dicha cofradía les tome cuentas y las ajuste con cargo y descargo.[8]

Españoles e indígenas compartían responsabilidades y estaban atentos a ocupar los cargos de representación y administrar la vida económica de la corporación, en particular lo relacionado al crédito. En los libros de cofradía los datos de ingresos y egresos eran diversos y se producían de manera indistinta en patacones, pesos y reales; se efectuaban préstamos y pagos de dinero entre cofrades y a la cofradía, al mismo tiempo. Era común que las cuentas se anotaran de esta forma:

> Y habiéndole pagado al padre cura su capellanía sobraron veinte y nueve patacones y un real de los cuales llevó don Francisco Cabarique cuatro pesos con obligación de volver cinco de aquí en un año, o alpargates, don Agustín llevó cinco con obligación de seis en la misma especie y se le dieron al padre cura ocho patacones […].[9]

En la administración económica de la cofradía españoles e indígenas estaban integrados al sistema crediticio. En 1694, luego de pagar la capellanía, "Don Francisco Cabarique y Don Agustín solicitaron dinero con obligación de devolver un peso de más, de igual forma se contabiliza el pago del servicio al cura y la deuda que tienen los cofrades por 22 pesos".[10] Sin embargo, los españoles conocedores del sistema crediticio utilizaron la corporación para habitualmente efectuar préstamos e integraron a los indígenas en esta actividad. Los préstamos eran irregulares, pero permitían generar un tipo de capital para otorgar créditos a

[8] AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

[9] AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

[10] AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

partir del interés anual que se percibía. Pese a esto, las cofradías nunca lograron nivelar los ingresos y los egresos, como tampoco alcanzaron a acumular bienes ni capital líquido.

Indígenas y españoles hacían uso del crédito que ofrecía la cofradía, como se observa en el siguiente extracto:

> A don Juan Valencia se le entregaron dos pesos y aceptaron sus oficios ante el señor don Diego de Arteaga y Velasco Cura vicario de dicho pueblo, de los treinta pesos llevó Cristóbal Quecho ocho con obligación de dar dos que más por un año, don Juan Granados llevó tres pesos con obligación de dar cuatro, Alonso cacique de Chaguete llevó dos pesos con obligación de dar 20 reales lo certifico y lo firmo yo Pedro Gonzalez de Noriega notario del juzgado eclesiástico en diez de septiembre de mil seiscientos noventa y ocho.[11]

Españoles como Juan Valencia y Juan Granados solicitaron dinero a la corporación con el compromiso de devolver un peso de más; sin embargo, el monto del interés en la cofradía no era homogéneo, algunos pagaban dos pesos de interés por ocho pesos prestados, como en el caso del cacique Alonso de Chaguete, que se comprometió a pagar 20 reales de obligación por 2 pesos entregados. La capacidad que tenían las cofradías para realizar préstamos a españoles e indígenas no solo era posible por los intereses ganados, sino también por otra fuente de ingresos: las limosnas entregadas por los indígenas durante las celebraciones religiosas. La devoción de los cofrades permitía dinamizar los ingresos de la cofradía, en particular las misas cantadas, auspiciadas primero por los caciques y luego por los mismos indígenas.

> En el pueblo de Moncora en diez y siete de diciembre de mil seiscientos noventa y nueve años el señor doctor Don Diego de Arteaga y Velazco cura excelentísimo de dicho pueblo y de la villa de Santa Cruz y San Gil. Comisionado y subdelegado de las santas cruzadas y juez por diez años y visitador de dicha villa de este dicho pueblo y de las ciudades de Vélez ratifica las limosnas de doce misas pagadas y que dará una misa cantada de cofradía de doce reales cuando menos según lo dispuesto

[11] AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

> por este arzobispado, y que esta cofradía como dicho este tiene bastante para pagar las misas a ocho reales y le sobra lo suficiente para cera y otros gastos mandaba y mando un auto de visita que las misas que se dicen los sábados cantadas sean en la sobra de la limosna, a ocho reales cada una y los mayordomos las paguen a eso a los curas.[12]

Como se observa, a finales del siglo XVII las misas cantadas se habían convertido en celebraciones regulares, que contaban con aprobación eclesiástica. El visitador, don Diego de Arteaga y Velazco, consentía su desarrollo; una misa cantada costaba "cuanto menos 12 reales" según el arzobispado y los indígenas estaban dispuestos a pagarla. Los indígenas no solo costeaban las misas cantadas sino que también entregaban velas, libras de cera, incienso, alpargatas, lana, corales y mantas para la Virgen. Estas misas pasaron a ser uno de los programas religiosos de las festividades impuestas por los dominicos. Los caciques elaboraron un nuevo ideario, contiguo al catolicismo, que permitía la reinterpretación de las prácticas religiosas establecidas.

Además de las misas cantadas los indígenas tenían que auspiciar las actividades litúrgicas de las cofradías, por lo que era frecuente que en los libros se registraran rezagos en los compromisos económicos. El cura solía quejarse de la negligencia de los mayordomos indígenas en la recaudación correspondiente a los servicios obligatorios de la iglesia, como la remuneración por sus servicios y por los derechos parroquiales. La capacidad de cobro de los mayordomos indígenas por estos conceptos era reducida, pero no sucedía lo mismo cuando se trataba de la entrega de limosna, cera, arcos o arreglo de retablos de imágenes religiosas. Si se tienen en cuenta los pocos recursos monetarios con que contaban los indígenas, estos optaban por entregar los productos que tenían a su alcance y que eran imprescindibles en sus celebraciones.

Así, puede concluirse que las obligaciones económicas en las cofradías mixtas eran diferenciadas en los dos grupos étnicos. Suponemos que mientras los españoles simplemente cumplían con efectuar los pagos de los derechos parroquiales –ya que no se encuentran quejas de los curas a los mayordomos españoles por falta de pago de

[12] AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

estos compromisos–, para los indígenas era primordial contribuir al desarrollo de las fiestas e involucrarse en el sistema crediticio. Sin embargo, desconocemos cómo cada grupo étnico utilizó los créditos para fomentar la vida económica local. Los préstamos eran irregulares y escapaban del control del cura y de las autoridades eclesiásticas.

En las cofradías mixtas es difícil determinar el estado de endeudamiento y de liquidez de la corporación. Por lo tanto, las prácticas económicas se pueden calificar como de una economía de subsistencia, cuya capacidad solo lograba favorecer a los mayordomos electos, miembros de las élites de cada grupo étnico que hacían parte de las redes comerciales y agrícolas del pueblo. El resto de los cofrades esperaban servirse de la institución religiosa posteriormente a través de las capellanías. Mientras tanto, las celebraciones y festividades religiosas los colmaban de responsabilidades financieras redituables en el más allá.

Entre 1650 y 1750 las cofradías del pueblo de Moncora se comportaron como un cuerpo religioso diverso, en el que participaron, de manera alternada, los miembros de las élites de cada grupo; igualmente, integraron a mujeres indígenas y españolas en el sistema de cargos, como también a habitantes del común en el ámbito económico y político de las corporaciones. No obstante, este proceso se transformó en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el crédito y el sistema de cargos fueron retenidos por un número reducido de cofrades. Españoles e indígenas que permanecieron en los cargos de representación de manera continua conformaron redes de poder local, sobre la base del crédito que otorgaban las cofradías.

La mirada sobre el otro

Las cofradías mixtas institucionalizaron relaciones interétnicas entre españoles e indígenas, quienes contrajeron compromisos para el mantenimiento de la corporación, como la suscripción conjunta de las constituciones, el desarrollo de elecciones anuales, la programación de festividades religiosas y la administración del capital. Ambas colectividades ratificaban una relación contractual, año tras año, y acordaban un proyecto conjunto a favor de los cofrades.

Entre 1650 y 1750 las prácticas devocionales interétnicas en un mismo espacio se consolidaron y, a la par de estas, las actividades de representación; elecciones y rotación de cargos se convirtieron en funciones esenciales de las cofradías. Estas eran espacios donde se evitaba el disentimiento explícito a través de mecanismos que conducían a "guardar las paces". La entrega de donaciones, el respeto por las personas elegidas y los préstamos tanto a españoles como a indígenas fueron los medios establecidos por los curas dominicos para que los dos grupos sociales coexistieran.

Lo anterior permite observar cómo en las corporaciones mixtas se construyó la *otredad*, pues en cada una de las actividades, indígenas y españoles debían preservar la institución religiosa. Unos y otros compartían las prácticas devocionales como miembros de un grupo diferenciado, pero al mismo tiempo común, por los idénticos cargos y responsabilidades. Ver la cofradía como el centro de relaciones interétnicas significa considerar que las cofradías mixtas no solamente fueron un espacio de convivencia de dos actores sociales disímiles, sino que en las esferas política y económica confluía la interacción de dos visiones del mundo bajo una misma lógica de pensamiento.

En el espacio de la cofradía mixta convergieron las mismas formas de entender la realidad a partir del esquema de pensamiento subjetivista, que consiste en comprender que todo lo que acontece en el mundo es consecuencia de una fuerza de origen que desencadena tanto los fenómenos naturales como los sociales. Laura Ibarra García (1995, 39) anota que en este esquema

> la realidad material es solamente la parte visible de un universo mucho más extenso. Detrás de los fenómenos tangibles existe una profunda dimensión, un mundo sagrado, donde todo encuentra su razón y su significado. Lo que percibimos es solo la superficie, pues el origen de los fenómenos reside en deidades que poseen el poder de decidir sobre la aparición de los fenómenos y cuya existencia es tenida como sobrehumana.

En las cofradías mixtas, la lógica de pensamiento subjetivista fue empleada por indígenas y españoles para entender el mundo. Estos espa-

cios permitieron a ambos grupos sociales dirigir su conducta a partir de la creencia compartida de un orden sustancial. “La explicación resulta ser la subjetividad de un agente que tiene el poder de desencadenar el fenómeno” (Ibarra García 1995, 113). Esta lógica de pensamiento tuvo cabida en las cofradías, únicos espacios formales del antiguo régimen para expresar públicamente las concepciones de mundo. Además, “proveyeron un vehículo de identificación simbólica de grupos distintos, definidos en términos de parroquia, ocupación, nivel social, calidad, género y edad (…) Esta identificación simbólica también se enfocó en su emblema: la imagen conciliadora y protectora del santo patrón de la cofradía que la distinguía” (García Ayluardo 2007, 101), la cual se manifestaba a través de las festividades y actividades religiosas. En definitiva, indígenas y españoles estaban comprometidos a activar el agente sustancial, pues solo así podía mantenerse el orden social y natural del mundo.

Ambos grupos sociales concebían el origen de cuanto existía en la Tierra como producto de una sustancia o sujeto que todo lo crea. Al compartir la misma estructura de pensamiento, las cofradías mixtas no experimentaron dificultades sobre cómo se entendía el mundo. Al asumir ambos grupos el modelo de explicación subjetivista, indígenas y españoles otorgaron trascendencia a las advocaciones católicas, que fueron las generadoras de la religiosidad popular en los pueblos de indios.

Considerar la cofradía un espacio de construcción de *otredad* significa tener presente que en este cuerpo los dos grupos asumieron un proyecto conjunto dentro de una misma entidad de raíz monárquica; aunque impositiva, esta debía permanecer, pero sobre todo prosperar y generar beneficios para sus miembros. No obstante, es necesario subrayar que para los indígenas pertenecer a un cuerpo político no era una experiencia extraña, pues la idea de colectividad, de principios normativos y de proyectos comunes era parte de su existencia; quizás por ello la integración a las cofradías no se vivió como un hecho inédito.

La experiencia de la extrañeza entre indígenas y españoles cedió paulatinamente mientras se construía la república de fieles cristianos. Para ello se necesitaba crear un ritmo de desarrollo, como era el de seguir las constituciones: “estas les otorgaban legalidad a las cofradías y regían las relaciones humanas e individuales, instituyéndose como fuentes de derecho objetivo en una sociedad de cuerpos” (García Ayluardo 2007,

92). A lo largo de todo el siglo XVII, las cofradías se presentan como un cuerpo formalmente establecido, que avanza lentamente y que continúa como una fortaleza de la obra evangelizadora de los primeros años de la conquista. Los libros de cofradías dan cuenta de su incipiente y lento desarrollo, de un ritmo inalterado y de un orden de sucesión de elecciones de mayordomos y alféreces, así como de la organización de actividades religiosas y litúrgicas que eran posibles gracias a los productos y a las limosnas que entregaban los cofrades.

En las sosegadas regularidades de las cofradías mixtas dejaba de existir la distinción definitiva entre indígenas y españoles, la comunidad de fieles era la base de su identidad y de su desarrollo. Pero esto no significaba la supresión total de la diferencia. Según Esteban Krotz (2002, 58-59),

> Una persona reconocida como el *otro*, [...] no es considerada como tal en relación con sus particularidades individuales, y menos aún de las "naturales", sino *como miembro* de una comunidad, *como portador* de una cultura, *como heredero* de una tradición, *como representante* de una colectividad, *como punto nodal* de una estructura permanente de comunicación, *como iniciado* en un universo simbólico, *como participante* de una forma de vida distinta de otras, *como resultado y creador* de un proceso histórico específico, único e irrepetible. Pero no se trata de una simple suma de un individuo y su cultura o de una cultura y sus individuos. Al otro individuo, al producto material institucional o del ideal aislado de una cultura o de un individuo en la comunidad siempre lo acompañará el *conjunto de la otra cultura,* y cada elemento individual será visto desde esta totalidad cultural –lo que no significa que esté integrada sin tensiones– a la vez que se le concibe como parte de ella, como su elemento constitutivo y expresión [cursivas en el original].

La construcción de la *otredad* se manifestaba en el pueblo de Moncora porque ambos grupos permanecieron, aunque fueran diferenciados, y a la vez construyeron una sola colectividad cuyo punto de articulación fueron las prácticas religiosas. Para los españoles, el programa católico de celebraciones litúrgicas enfocadas en el tema mariano rememoraba sus creencias peninsulares; para los indígenas en estos espacios se redefinía su propia religiosidad. A la vez, estos últimos podían participar

de manera activa en una vida festiva que remitía invariablemente a un mundo sagrado. Españoles e indígenas asumieron las cofradías como un proyecto conjunto que permitió dinamizarlas económicamente, ya que beneficiaba por igual a indígenas y españoles al hacer uso del sistema crediticio.

Igualmente, las cofradías mixtas fueron espacios de intermediación cultural, que, si bien sustentaron la trama del dominio hispánico, habilitaron asimismo instancias de negociación política parcial. Gracias a estos espacios, la población nativa, sus autoridades étnicas y las propias autoridades coloniales construyeron sus carreras políticas, liderazgos y subjetividades a partir de la articulación de prácticas y relaciones sociales del propio contacto interétnico (Morrone 2017, 184). Élites indígenas y españolas participaron activamente en el sistema político y económico de las corporaciones. Sus representantes tejieron más elementos en común, que diferenciadores.

Además, al converger en el mismo esquema de pensamiento, indígenas y españoles lograron consolidar el cuerpo religioso e hicieron de las cofradías un espacio para la construcción de la identidad parroquial, basada en el culto a la Virgen de la Natividad y a la Virgen del Rosario. En tales entidades descansaba el origen substancial del mundo, creencia activada, año tras año, mediante las festividades religiosas, que llenaban de sentido la vida de los habitantes del pueblo de Moncora.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo Histórico Regional de Santander (AHRS)

Obras secundarias

Ardila Luna, Carolina. 2015. "Paisaje Colonial del siglo XVI en el territorio guane, Santander (Colombia)". En *Semillas de historia ambiental*, editado por Stefania Gallini, 127-155. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

Carbajal López, David. 2016. "Mujeres y reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla 1750-1830". *Estudios de Historia Novahispana*, 55: 64-79. doi.org/10.1016/j.ehn.2016.04.002

Carmagnani, Marcelo. 1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Celestino, Olinda. 1997. "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos ciclos míticos y rituales". *Gazeta de Antropología*, 13: 1-19. http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html

Farris, Nancy. 2012. *La sociedad maya bajo el dominio colonial.* México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

García Ayluardo, Clara. 2007. "El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica". En *Cuerpo político pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispana*, coordinado por Beatriz Rojas, 125-146. México D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económica / Instituto Mora.

— 2015. *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la ciudad de México en el siglo XVIII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

García, Leonardo. 2017. "Pueblos de indios de la provincia de pamplona, 1600-1800 demografías, conflictos económicos y cristianización". Tesis de maestría, Universidad Industrial de Santander.

Herrera Ángel, Marta. 2002. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglos XVII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Academia Colombiana de Historia.

— 2016. *El conquistador conquistado. Awás, Cuayquer y Sindaguas en el Pacífico colombiano siglos XVI-XVIII.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Ibarra García, Laura. 1995. *La visión de mundo de los antiguos mexicanos. Origen de los conceptos de causalidad, tiempo y espacio*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Krotz, Esteban. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana / Fondo de Cultura Económica.

Lavrin, Asunción. 1980. "La congregación de San Pedro: una cofradía urbana del México colonial, 1640-1730". *Historia Mexicana*, 29: 562-601.

Lempérière, Annick. 2004. "La cuestión colonial". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos.* http://journals.openedition.org/nuevomundo/437

Martínez López-Cano, María del Pilar, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, coords. 1998. *Cofradías, capellanías y obras pías en América colonial.* México D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM.

Morrone, Ariel J. 2017. "El lago de los curas. Mediación sociopolítica y cultural en los corregimientos del lago Titicaca (1570-1650)". *Estudios Atacameños*, 55: 183-202. doi.org/10.4067/S0718-10432017005000013

Palomo Infante, María Dolores. 2009. *Juntos y congregados. La historia de las cofradías en los pueblos de indios Tzotziles y Tzetales de Chiapas (Siglos XVI al XIX).* México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Pérez, Pinzón Luis Rubén. 2013. "Transformaciones del modelo Neogranadino de parroquialización. El caso de la Parroquia San Francisco Xavier de Piedecuesta". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 18 (2): 293-320. https://bit.ly/3g9LSQ2

Quijano, Aníbal. 1993. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-245. Buenos Aires: CLACSO.

Service, Elman. 1975. *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*. Nueva York: Norton.

Zambrano, Marta. 2011. "Ilegitimidad, cruce de sangres y desigualdad: dilemas del porvenir en Santa Fe Colonial". En *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, coordinado por Bötter Nikolaus, Hausberger Bernd y Hering Torres Max, 251-281. México D.F.: El Colegio de México.

Tercera sección
Justicia y gobierno imperial en Nueva Granada y Quito

Capítulo 9
Las cacicas de la Audiencia de Quito ante los tribunales de justicia, siglo XVIII

Paula Daza

La historiografía sobre los cacicazgos en la Audiencia de Quito ha recogido, preferentemente, una narración masculina. Pese a que algunas investigaciones registran la presencia de cacicas, esos descubrimientos se han señalado como una excepción o una anécdota. Quizás, esta visión sesgada sea parte de la idea "generalizada de las mujeres indígenas como seres no políticos y no amenazantes" (Williams 2005, 174). Tal desdén por las cacicas también podría relacionarse con una mirada incompleta sobre la composición y estrategias de la élite indígena colonial, que ha relegado la importancia de las mujeres en la creación de pactos familiares y políticos.

Durante el siglo XVIII, los cacicazgos indígenas en la Audiencia de Quito se habían convertido en espacios en disputa para la nobleza tradicional y para aquellos que estaban fuera del núcleo de *principales* y que, en ese contexto, encontraron la oportunidad de alcanzar cierta movilidad social. Esta situación se sumaba a la expansión y consolidación de las tierras de hacienda, al fortalecimiento político y económico del mundo criollo, al influjo de las reformas borbónicas, a las migraciones indígenas y a la ausencia de varones disponibles para heredar el cargo de cacique. Hay que añadir a ese contexto el debilitamiento de las redes de parentesco y reciprocidad entre los principales y sus tributarios, así como la emergencia de nuevas identidades, fruto de la movilidad social que trajeron las reformas borbónicas, que pusieron en entredicho los fueros y privilegios antes reconocidos para la "república de indios".

De igual forma, la muerte, las migraciones, el paso de muchos miembros de las familias de caciques al espacio criollo o mestizo fueron rompiendo la continuidad en la descendencia indígena que había gobernado en el interior de las comunidades desde el siglo XVI. Para mediados del siglo XVIII, estos elementos habían modificado la estructura de los cacicazgos y se vivía un paisaje político fracturado, el mismo que generó un cambio profundo en el modo de gobernar las parcialidades. Se trataba de un ambiente en el que parece haber sido más fácil ganar reconocimiento social y político para las cacicas.

En general, la segunda mitad del siglo XVIII fue escenario del reemplazo de los grandes caciques tradicionales por autoridades sin una clara ascendencia étnica. Fue preciso ratificar a la antigua autoridad, ahora en disputa, con indios del común, mestizos y ramas secundarias de las familias de caciques. En la documentación, la tendencia hasta la mitad del siglo XVIII fue que las familias de caciques podían defender el gobierno, generalmente de un varón, a través de la línea femenina; luego, en la segunda parte del siglo, las cacicas empezaron a reclamar, a su nombre, el gobierno de los pueblos de indios. Amparadas en su idoneidad étnica, ellas se presentaban como legítimas sucesoras de sus ancestros; en muchos casos fueron la única alternativa de las familias para probar un descendiente próximo y legítimo que pudiera suceder en la dirección del cacicazgo. Las cacicas fueron el último grito de las antiguas familias étnicas que se habían conservado desde que llegaron los españoles, un testimonio vivo de los linajes prehispánicos que habían sido el eje articulador del gobierno de los pueblos de indios. Sin embargo, por razones de género, el reclamo de las cacicas para ejercer el poder movilizaba ambiciones y disputas en la estructura familiar y social de los principales.

En un ambiente de incertidumbre, la legitimidad de caciques y cacicas tuvo que ratificarse, más que nunca, mediante el reconocimiento que procedía de las leyes de la Corona; en ese orden, el poder de los documentos legales se tornó evidente y apegarse a la legislación española parecía un camino expedito para sacar del juego político a los pretendientes "ilegítimos" a dirigir un cacicazgo. No obstante, hay una diferencia notoria entre los juicios por cacicazgos liderados por varones, pues ellos eran letrados y podían relacionarse fluidamente con las formas y estrategias judiciales en comparación con las cacicas. Los varones

podían asistir a la escuela y escribir, de su mano o con su supervisión, los documentos que llevaban a la Audiencia; las cacicas, al depender de los escribanos –quienes a su vez cobraban su trabajo por folio–, debían sacrificar la pompa barroca y ser más concretas en sus peticiones. Los memoriales de ellas eran abreviados, concisos y casi no incluían versos de alabanzas al rey y los miembros de la Audiencia, es decir, en sus expedientes se omitía la pomposidad.

Pese a estas desventajas, las cacicas llevaron sus peticiones a las cortes y lograron ser nombradas como autoridades. A la vez, su participación en el espacio de la justicia es una entrada privilegiada para conocer las relaciones de género en el siglo XVIII en la Audiencia de Quito. En este capítulo se sigue la pista a las disputas en torno al comportamiento femenino y masculino que se encuentra en el lenguaje de los expedientes. Se analizan documentos que muestran las relaciones sociales y el uso de los canales administrativos del Estado español en las Indias.

Convertirse en una cacica

Para que una cacica fuera reconocida por la Corona como la sucesora de un cacicazgo, se debían reunir pruebas y testigos que justificaran su nombramiento. Sin embargo, existían diversas vías para llegar a ser una cacica. Se podía evidenciar la calidad de heredera del cargo al ser hija, hermana, esposa o sobrina de un cacique. Las aspirantes a la investidura debían acreditar su pertenencia a una línea reconocida de gobernantes indígenas y también que las cobijaba la "justa facultad" de gobierno de los caciques. Entonces, correspondía persuadir a los jueces de que era fundado, legítimo y cierto el privilegio de gobernar. Las cacicas reclamaban el nombramiento de la Corona por "el derecho de naturaleza y sangre"[1] y, por "fuero y derecho de la cacica",[2] buscaban certificar en los tribunales que habían sido "distinguida[s] con el honor de cacica".[3]

[1] ANE, Serie Cacicazgos, caja 2, exp. 10, ff. 5, 9 de mayo de 1775.

[2] ANE, Serie Cacicazgos, caja 46, vol. 10, ff. 47, 7 de junio de 1743.

[3] ANE, Serie Cacicazgos, caja 17, exp. 10, ff. 83, 10 de febrero de 1731.

La novedad de la presencia de cacicas en la política local abrió la reflexión en los tribunales sobre la regulación del mando de los cacicazgos. Una de las cosas más interesantes que contienen los alegatos son los argumentos que usaban las partes para intentar convencer a los jueces sobre quién debía gobernar. Y aunque se tratara de descendientes nacidos fuera del matrimonio o de mujeres, los jueces insistían en justificar, según los procedimientos legales, que existía un vínculo sanguíneo con el antiguo cacique.

Para los miembros de la Audiencia en Quito era muy difícil conocer qué sucedía en lugares remotos y pequeños de los cuales llegaban expedientes para ser revisados por el tribunal. Pese al desconocimiento que podían tener los ministros acerca de los contextos locales, era conveniente dar la razón a quien acreditara ser el legítimo heredero de un cacique, así fuera una mujer, en concordancia con los privilegios que habían sido reconocidos por el rey a los "señores naturales".

Otro desafío para los jueces era que, a la muerte de un cacique, oficiara un sucesor interino, pues las labores de la administración de los tributarios no podían quedar cesantes. Pero los delegados provisionales, que podían ser la viuda o viudo del cacique o cacica, un familiar o algún cobrador de tributos, luego reclamaban el control del cacicazgo. Las cacicas temporales operaban cuando, a la muerte de su esposo, eran designadas tutoras de sus hijos e hijas, hasta que tuvieran edad suficiente para gobernar. Y por los inconvenientes que suponía que, con el paso de los años, el albacea devolviera el gobierno del cacicazgo, las cacicas preferían hacerse cargo directamente de su administración. Por su parte, el custodio del cacicazgo trataba de probar a los jueces que él era un buen administrador y que la madre de los menores no estaba en capacidad para mandar. Las viudas de los caciques también podían reclamar el gobierno heredado de su marido.[4] La tendencia de los jueces al momento de definir quién debía gobernar era seguir el principio de que, en ausencia de varón, podía tener el cacicazgo la hija primogénita del anterior cacique. Hay que destacar que, pese al interés de los contendientes varones de probar que las leyes de la monarquía y la costumbre no facultaban a las cacicas para gobernar los cacicazgos, no había ninguna disposición legal que excluyera a las mujeres de esa posibilidad.

[4] ANE, Serie Indígenas, caja 140, exp. 19, 13 de septiembre de 1795.

Las cacicas utilizaron el viejo repertorio de los derechos de los "señores naturales" para aprovechar un nuevo contexto en el que pudieron quedarse con el control de los cacicazgos. Las intensas batallas que se desencadenaban en los tribunales muestran que, pese a la incomodidad que podía suscitar que las mujeres gobernaran, ellas usaron estrategias legales exitosas. Las cacicas mostraron en los tribunales que tenían bagaje político y que fueron hábiles en el uso del repertorio legal que organizaba el pacto colonial. Ellas enfrentaron negociaciones permanentes con las autoridades, los indios, los caciques, la justicia y con su propia familia, desarrollando una gran creatividad argumentativa para responder a un mundo político en constante negociación y cambio.

Las cacicas dominaban el lenguaje jurídico y los mecanismos que lo regían. Atendían las relaciones con los jueces y protectores de indios, frecuentaban las cortes para seguir el curso de los pleitos, anexaban documentos a sus alegatos, sobrellevaban los costes de los procesos y entendían la práctica política que había tras los juicios. Por eso lograron ganar en sus querellas. Sabían que valerse de los mecanismos de resolución de conflictos propios de la "república de indios" no era un arbitraje que las fuera a favorecer, por eso acudieron a la justicia dictada por la Corona y, así, pudieron contrarrestar las ambiciones de poder de familiares, otros caciques y las mismas comunidades. En un contexto en el que la autonomía de los caciques estaba menoscabada era mejor obtener una sentencia avalada en las cortes. Las peticiones de caciques y cacicas fueron creciendo a lo largo del siglo XVIII; la salida ante las tensiones sobre el gobierno de los cacicazgos era apegarse más que nunca a la ley y esa parecía ser la estrategia para detener a los usurpadores. Por ello, el valor de los documentos aumentó, las cacicas de algún modo eran partícipes de un mundo letrado y la veracidad de sus versiones se ratificaba al exhibir papeles elaborados por los tribunales. Para ganar credibilidad en la corte, era usual que ellas sostuvieran que asistían "con instrumentos auténticos", porque tenía mayor solidez acompañar una petición con documentos originales, a diferencia de hacerlo con las copias elaboradas por escribanos contemporáneos, que por algo de dinero podían falsear información para favorecer a cierta persona. Ellas asumían los costes, en tiempo y dinero, de los juicios, porque los fallos que obtenían eran una barrera para contener la animadversión que, por razones de género podía provocar su gobierno.

Tejiendo una estrategia política

Todas las fuentes que soportan este trabajo corresponden a los asuntos judiciales. Por el número y contenido de los expedientes se puede decir que las cacicas asistieron a los tribunales de forma permanente. Lo hicieron porque encontraron eco a sus peticiones y, a pesar de los argumentos y habilidades de las rivales en los pleitos, ellas alcanzaron victorias jurídicas. Fueron nombradas cacicas y lograron, de alguna forma, contener las ambiciones que se tejían sobre el gobierno de sus cacicazgos.

Un elemento del contexto a considerar es que la Corona española gobernaba en América, en buena parte, a través de su aparato judicial. El sistema de justicia, en su concepción y funcionamiento, era idéntico en todos los reinos y las leyes cubrían por igual a los súbditos (MacLachlan 1999, 709). La monarquía seguía el principio de la justicia distributiva y legislaba idealmente por el bien común para asegurar el orden y la tranquilidad. Los jueces debían dar a cada persona lo que merecía según el lugar social que ocupaba, lo cual no significaba que se tratara de compensar las diferencias sociales (Brendecke 2012, 78-79; Kamen 2003).

El concepto de gobierno de la república en el imperio español era entendido como una comunidad de individuos que compartía una idea común de justicia (Viroli 2009, 37). En sociedades de antiguo régimen, la justicia era una actividad asociada a la autoridad, era una función pública y la forma esencial de tener poder político (Morelli 2005, 15). Como lo resume John Phelan (1995, 92), "el principal órgano de gobierno de cada uno de los reinos del Nuevo Mundo debía ser un tribunal judicial, el cual ejercía funciones ejecutivas y legislativas por derivación". Como se trataba de una sociedad en la que no existía división de poderes públicos, quien ejercería justicia estaba gobernando. En cada juicio se reactualizaba el pacto colonial y se hacía de la institución judicial un espacio común donde se presentaban y resolvían los conflictos (Polani-Simard 2005, 187).

La relación entre justicia y poder político explica que en la designación de los miembros de la Audiencia y de los demás cuerpos de justicia se examinara por igual la experiencia, el talento, la solvencia económica y los títulos universitarios del candidato, así como la procedencia familiar (Herzog 1995, 52). A la vez, un nombramiento en la corte era

considerado una promoción política que, por su importancia, generaba alianzas y conflictos sociales y personales. Asimismo, el capital social y simbólico de la persona también reforzaba la legitimidad de todo el gobierno y aunque algunos jueces no tuvieran suficiente conocimiento de las leyes podían ejercer el cargo. La carencia de conocimientos era suplida por los subalternos, quienes al final conocían mejor las causas y tenían mayor influencia en los fallos (Herzog 1995, 38).

La institución de la justicia era un sistema de colaboración entre la Corona y los súbditos, porque se requería "un grado de aceptación e incorporación del público. Además, la gente, en general, conocía bastante bien el funcionamiento de la administración de justicia" (Herzog 1995, 207). Además, a través de los jueces se orientaba un control "social simbólico y remunerativo y no tanto de coerción" que podía ser flexible ante las circunstancias (Herzog 1995, 305). Al mismo tiempo, en las cortes se manejaban relaciones y maniobras en las que se debían calcular las oportunidades que se tenían para ganar los casos (Brendecke 2012, 93). Las buenas costumbres y la moralidad eran estructurantes del ordenamiento social y político, mientras que la confianza hacia la justicia sustentaba el orden político. Ello se ha explicado continuamente como "legalismo" pero va más allá, pues no se puede hablar de un corpus de "leyes" estandarizadas para aquel entonces. Se trata, más bien, de un corpus disperso de normatividades y tradiciones jurídicas, que constituían un repertorio, a veces contradictorio pero funcional, con la idea de cuerpo político heterogéneo compuesto por diferentes autonomías.

La justicia era un vocablo clave de los lenguajes políticos de la época. Mediante las redes sociales, en el caso de Quito, la gente se sentía parte del sistema judicial, en la medida en que la separación entre las instituciones y la sociedad no existía. Esa mutua dependencia reforzaba una estructura flexible e informal, que debía estar atenta a su clientela (Herzog 1995, 305). El sostenimiento y reproducción del orden social, político y cultural era uno de los objetivos de la justicia, posiblemente el más importante. La interpretación de los órdenes y situaciones planteados como justos e injustos da cuenta de que la justicia no se concebía como una abstracción, sino como una realidad objetiva donde se conservaba la diferenciación social junto con las escalas del honor y su reconocimiento. Esto generaba una dinámica en la que la justicia era

un campo de lucha de representaciones, de significados de autoridad y obediencia, de lo justo y lo injusto, de las jerarquías y comparaciones (Garrido 2007, 10-12).

El modelo burocrático español de los siglos XVI y XVII dependió de la dispersión del poder político y judicial, aunque a veces ocurría en jurisdicciones enfrentadas. Por su parte, los borbones, en su giro político, lucharon por romper la fuerza de la costumbre local que, durante siglos, había dado estructura a la organización del gobierno descentralizado del imperio. Para ello, la nueva dinastía trató de modificar la forma en que operaba la justicia en sus reinos e intentó hacerla un oficio ceñido a ciertas normas y procedimientos, en el cual las relaciones locales no fueran decisivas. En ese contexto, Chad Black hace un análisis de los muchos manuales para la justicia producidos durante la época borbónica, que pretendían mejorar la organización y puesta en práctica de los conceptos legales, por medio de compendios que trataban de facilitar el trabajo de los jueces, abogados y escribanos (Black 2010, 131-132). Al final, el autor muestra que, al menos en el caso de la Audiencia de Quito, esos esfuerzos no fueron eficaces ya que la justicia continuó operando, en buena medida, a la vieja usanza de los Habsburgo.

En ese contexto, caciques y cacicas tenían la facultad de impartir justicia y estaban a cargo del orden moral de la comunidad, por lo cual se les adjudicaba facultades de policía. Las cacicas dirimían conflictos en sus parcialidades y, dentro de las funciones del gobierno, debían velar por el mantenimiento de la paz. Sin embargo, cuando en el siglo XVIII la relación entre justicia y poder político de los caciques estaba en disputa, las cacicas se quejaban de que los corregidores querían ejercer justicia dentro de las comunidades. Otra razón del conflicto con los corregidores fue que ellos se habían constituido en un filtro para dirimir qué casos deberían ser sancionados por las diversas instancias jurídicas, lo cual restó autonomía a los caciques (Bonnett 1992, 50). Un punto clásico, en este aspecto, era que el corregidor podía ser juez y parte en la administración de justicia, lo que generaba resentimiento y conflicto entre los caciques y sus comunidades.

Así también, en la sociedad colonial la capacidad de maniobra política se basaba, en gran parte, en las redes clientelares que se construían con iguales y subalternos. La conceptualización que hace Marcel Mauss

(2009, 90) sobre la importancia del *don* en este tipo de sociedades es interesante, porque muestra que en la relación patrón-cliente se creaba un vínculo jurídico entre ambas partes, transacción a través de la cual "se establecía la jerarquía entre jefes y vasallos, entre vasallos y sus subalternos" (Mauss 2009, 245). Ese tejido social que se construía en torno a los *dones* coincide con la mirada andina del "dando y dando". La gratitud obligaba a recompensar a quien otorgó algún favor; esto creaba una relación recíproca; el patrón, el cacique, el virrey o el rey debían retribuir de algún modo a su clientela. Los caciques eran parte de ese entramado y, sobre todo con sus tributarios, debían ser cuidadosos de mantener las redes funcionando. A la vez, ellos conformaban otros tejidos de relaciones con el mundo criollo, alianzas que, sin embargo, no los eximían de las pugnas locales de poder. Por ello, la capacidad de obtener apoyo de otros establecía una diferencia cualitativa. Las personas modestas necesitaban un protector y los poderosos urgían partidarios, de manera que en determinadas circunstancias las personas influyentes se mostraban tan ansiosas por hacer favores como los beneficiarios por recibirlos.

Los beneficios y privilegios que se recibían, en pequeña o gran escala, generaban la lógica de la economía de gracia, en la que se debía devolver lo dado en una proporción mayor a lo recibido, para poder sellar un pacto de reciprocidad y gratitud entre las personas (Cañeque 2005). En ese sentido, los vínculos patrón-cliente eran "una forma de organizar y regular las relaciones de poder en una sociedad donde la distribución del poder no fue completamente institucionalizada" (Phelan 1995, 376). Las redes, que incluían a los caciques y sus tributarios, también respondían a una asociación solidaria que condicionaba los éxitos y fracasos de las personas. Por su parte, la Corona favoreció ese tipo de relación, pues sabía que los procedimientos institucionales no eran suficientes para que se cumplieran las disposiciones reales. Así, las redes de patronazgo sirvieron para cohesionar el proyecto monárquico (Cañeque 2005, 31). El buen nombre de un cacique o cacica dependía también de la clientela que hubiera construido entre sus iguales y dentro de la comunidad que gobernaba. Como los caciques no contaban con una gran capacidad de coacción, las decisiones de su gobierno se apoyaban en las relaciones con el resto de la élite indígena, blanco-mestiza y sus propios tributarios.

La participación permanente de las cacicas en el mundo político del siglo XVIII las llevó a inventar un repertorio de acción que, en el ejercicio de su gobierno, las habilitara para mantenerse en su cargo. Debían lograr que sus tributarios las apoyaran por ser "buenas cacicas"; a su vez, tenían que mostrar ante las autoridades coloniales que conocían y cumplían las obligaciones que todo cacique asumía con la monarquía. En los escritos insistían que cumplían a cabalidad con las obligaciones de cualquier cacique. Mostraban a los jueces que seguían las pautas del buen gobierno e intentaban ganar reputación como "buenas cacicas". Las gobernadoras describen en los documentos que tenían un manejo adecuado de la autoridad, incluso "gobernando mejor que un varón",[5] y que contaban con "mucho entendimiento, vigilancia y capacidad"[6] para dirigir sus parcialidades.

Un punto central para mostrar el buen manejo de sus cacicazgos era la recaudación eficiente de los tributos. "Cumpliendo con mi obligación de cacica" he entregado la tributación de "cien yndios muchachos" "con toda puntualidad [...] en cumplimiento de mi obligación" decía doña María Jacinta Chablailema, cacica principal de Guano.[7] Doña Antonia Cando entregaba la tributación en moneda de 322 indios inscritos a su cargo.[8] Doña María Lema, cacica de la parcialidad de indios de Pallatanga, "ha servido a la administración de Tributos poniendo expedita atención a la recaudación de estos intereses en los indios de su cacicazgo".[9] Las cacicas eran eficientes en recaudar y pagar los impuestos, habida cuenta que pocas habían sido encarceladas por atrasos tributarios, comparando con las quejas sobren los caciques, quienes con frecuencia pagaban con cárcel los descalabros tributarios. En este punto cabe recordar que los caciques, en la segunda mitad del siglo XVIII, debieron responder con mayor efectividad a las exigencias tributarias coloniales. Lo sucedido con las cacicas podría leerse como una ventaja de género, en tanto las mujeres, en la Colonia, iban mucho menos a la cárcel que los hombres.

---

[5] ANE, Serie Indígenas, caja 25, exp. 8, ff. 1, 19 de mayo de 1701.

[6] ANE, Serie Indígenas, caja 86, exp. 6, 9 de mayo de 1767.

[7] ANE, Serie Indígenas, caja 21, exp. 10, ff. 3r, 5 de junio de 1694.

[8] ANE, Serie Indígenas, caja 49, exp. 3, ff. 13, 19 de junio de 1731.

[9] ANE, Serie Indígenas, caja 129, exp. 5, ff. 1 y 2, 30 de julio de 1790.

La ausencia de caciques debía ser suplida y las cacicas insistían en que las comunidades no podían quedar sin gobierno. Ellas intentaban mantener el orden en el interior de los cacicazgos y defender, ante la Corona, la autonomía que los indios y caciques tenían para gobernarse a sí mismos. En los expedientes, las cacicas decían mantenerse en apoyo y defensa de sus indios y, sobre todo, que gobernaban "sin interés personal". Ellas visitaban la Audiencia en Quito o los tribunales menores para "resolv[er] asuntos de mis indios",[10] ya que una cacica debía constituirse en "defensora de su gente".[11] Asumían el trabajo articulador de los caciques y mediaban entre los intereses de su comunidad y el resto de actores políticos que rodeaba la vida de los cacicazgos.

En las comunidades, las cacicas procuraban ofrecer los suficientes incentivos para inclinar a su favor la voluntad de las familias de tributarios, se presentaban como gobernadoras generosas que apoyaban, sin restricción, a la gente de su cacicazgo. El Defensor de Indios, en 1720, hablando por doña María García Tulcanaza, cacica de la parcialidad de los tulcanazas, decía que ella y su familia siempre habían estado "socorriendo con sus propios vienes" y "dándoles tierra [a los indios] para que puedan sembrar y mantener sus familias".[12] Además, sostenía el funcionario, que doña María había actuado "sin esperar […] remuneración alguna, sino movida del grande amor que les ha tenido" a sus tributarios. En gratitud, la comunidad la reclamaba como su "cacica y señora de dicha parcialidad, sin ser para ello atemorizados ni inducidos, que lo hacen de su propia voluntad (…) conociendo ser dicha doña María García el tronco principal de dichos conquistadores, señores directos de dicha parcialidad".[13] Por su parte, la cacica intentaba que quienes habían abandonado su parcialidad regresaran, diciendo que "por cabeza de todos los Yndios que se van ausentando de este pueblo pueden volver por tener como tendran quien les ampare y defienda a los muchos maltratos que se estan mirando cada dia de los españoles".[14] Procurar

[10] ANE, Serie Indígenas, caja 85, exp. 5, ff. 67, 25 de octubre de 1766.

[11] ANE, Serie Cacicazgos, caja 46, vol. 10, ff. 36r, 7 de junio de 1743.

[12] ANE, Serie Indígenas, caja 36, exp. 2, ff. 1, 10 de septiembre de 1720.

[13] ANE, Serie Indígenas, caja 36, exp. 2, ff. 1, 10 de septiembre de 1720.

[14] ANE, Serie Indígenas, caja 36, exp. 2, ff. 3, 10 de septiembre de 1720.

reconstruir las parcialidades era una responsabilidad de caciques y cacicas en el siglo XVIII, quienes, de alguna forma, luchaban por contener la migración masiva de los tributarios.

Entre la legitimidad y la exclusión

Aunque la Corona española había establecido que las hijas de los caciques –en ausencia de varones– podían gobernar, no fue sencillo obtener el nombramiento de cacicas ante los tribunales ni el reconocimiento de su autoridad por parte del resto de los actores políticos y económicos locales. Aunque el cargo de cacique era hereditario había injerencia de los funcionarios coloniales, personas particulares, miembros de la Audiencia, el corregidor, los asentistas del tributo y doctrineros. Pese a esa mediación, las cacicas, apoyándose en la doctrina política de la monarquía, defendieron la universalidad de una facultad adquirida por sus familias; de esa forma confrontaron el supuesto de que las mujeres debían estar al margen de la vida pública.

El objetivo de las cacicas era obtener un nombramiento público que las dotara de todas las potestades de la jefatura. Ellas podían reclamar la tutela de un cacicazgo, ante la ausencia de varones que tuvieran "mejor derecho". Estos eran sus hermanos, porque, aunque tíos o primos de las cacicas ambicionaran el cacicazgo, únicamente hijos o hijas de los caciques tenían el derecho a reclamar ese rango. En una sociedad donde las potestades políticas y de representación de las mujeres eran menores que las de los hombres, resultaba complejo cederles un lugar que estaba reservado para ellos. Así, los jueces estaban contra las cuerdas: ¿qué debía imperar?, ¿la subordinación social de las mujeres o la legitimidad histórica de las familias de los caciques? En ese contexto, los magistrados no podían olvidar que, desde el comienzo del pacto entre la Corona y los "señores étnicos", algunas familias eran portadoras del derecho a perpetuidad para dirigir los cacicazgos. Entonces, pese a los prejuicios de los jueces, ellos debían seguir la lógica de la cultura legal.

La presencia de las cacicas no fue el resultado de la necesidad de nombrar un gobernante ante la inexistencia de varones, sino que las mujeres se quedaban con los cacicazgos porque defendían su derecho a

gobernar. En tanto fueran admitidas en el gobierno de sus comunidades, debían proteger, con fuerza, su título a lo largo de toda su vida.[15] Con frecuencia otros caciques, autoridades o indios que habían tenido alguna relevancia social, aun cobradores de tributos o pregoneros, también intentaban quitarles el cargo.[16] Los auxiliares de los caciques aspiraban a que sus funciones se hicieran hereditarias, emulando las características del gobierno de los cacicazgos, quizá por tratarse de mujeres estimaban más fácil usurpar el poder a las cacicas.[17] Se abrió, así, una confrontación entre la legitimidad para gobernar y la intención de la contraparte para sacar a las cacicas del juego político. La estrategia era aducir la inconveniencia de que las mujeres asumieran el gobierno de los pueblos de indios.

Los jueces podían compartir la idea de mantener a las mujeres fuera de la vida pública, pero debían reconocer los derechos acordados entre los caciques y la Corona, que abrían las puertas al gobierno de las mujeres. En consecuencia, los jueces autorizaron el gobierno de las cacicas, ya que el aparato judicial estaba altamente institucionalizado y del cumplimiento de las leyes dependía el éxito de la administración colonial. Las cacicas eran legítimas portadoras de antiguos linajes, y su presencia en la dirección de los cacicazgos daba forma a la autoridad política del antiguo régimen en el cual pocas estirpes estaban llamadas a sostener las riendas del gobierno. No obstante, los litigios por el control de los cacicazgos se volvían eternos y en ellos las maniobras legales y las prácticas poco ortodoxas eran frecuentes (Powers 1991).

La estrategia de los opositores a las cacicas consistía en negar la posibilidad a las mujeres de asumir el gobierno de los pueblos de indios. Les parecía inaudito que encabezaran un cacicazgo, porque ellas necesitaban la tutela masculina para cualquier actuación pública. Por su parte, las cacicas reiteraban en los juicios que no había incompatibilidad entre gobernar un cacicazgo y ser una mujer, intentaron construir una equivalencia entre las funciones y potestades que tenían cacicas y caciques.

[15] Otra fuente para encontrar rastros de las cacicas de la Audiencia de Quito son los pleitos por tierras.

[16] ANE, Serie Cacicazgos, caja 18, exp. 13, febrero de 1765.

[17] ANE, Serie Cacicazgos, caja 19, exp. 7, ff. 74r, 14 de marzo de 1782.

En ese punto, es claro que existieron formas de gobierno diferenciadas de unos y otras, quienes, pese a compartir orígenes étnicos, culturales y económicos, tuvieron desafíos y estrategias políticas y sociales distintas. No bastaba la facultad legal para gobernar, era preciso probar que "a pesar de ser mujer" la cacica estaba capacitada para tutelar un pueblo de indios.

La retórica de la diferencia sexual la usaron los opositores de las cacicas para persuadir a los jueces de que la rudeza de la política imposibilitaba a las "débiles" mujeres a tomar el control de los cacicazgos. Ellas, se argüía, tenían defectos de carácter que se evidenciaban en su "natural" incapacidad y pasividad. El argumento era que como el espacio de la política era masculino, las mujeres por razones biológicas –es decir, la debilidad y fragilidad "propias de su sexo"– estaban inevitablemente al margen del poder público. En el caso de las cacicas son notarias las oposiciones binarias que usaban sus contendores políticos.

Si el planteamiento de la incapacidad biológica de las cacicas no era del todo convincente, los opositores podían aducir que la costumbre en la Audiencia era que las mujeres no gobernaran. Además, se argumentaba que ellas no podían ser defensoras en los tribunales de los indios del común, por su escaso conocimiento de temas legales; que, si bien alguna mujer llegó a ser cacica, ellas actuaban seducidas por un tercero. Si esas consideraciones no eran suficientes para disuadir a los jueces, entonces se esgrimían razones morales sobre la conveniencia del gobierno de las mujeres. En el siglo XVIII, los aspectos de la moral correspondían al fuero interno o al respeto humano y no al orden jurídico; era jurídicamente plausible nombrar cacicas para dirigir cacicazgos, pero moralmente incorrecto que las mujeres participaran en la política, porque había una imposibilidad moral en ello. Esa limitación debía sobreponerse al derecho y primacía que tenían las mujeres cuando, dentro de los herederos al cacicazgo, los varones estaban ausentes.

Las mujeres que se quedaron con la tutela de sus comunidades acudiendo al modo ibérico de herencia de los cacicazgos y a la legitimidad étnica de sus familias, desarrollaron un discurso que se movía entre la conmiseración por su condición de mujeres e indias y el uso de las leyes que amparaban a los caciques.

Las pobres cacicas

La habilidad de las cacicas para afrontar sus acciones en los tribunales se valió también de la imagen frágil de las mujeres. Si eran estimadas por sus contradictores como menores de edad, esa misma razón podía ser usada para ganar el favor de los magistrados. Las cacicas, al igual que los indios del común, clamaban ante los jueces y pedían, en ocasiones, ser consideradas desvalidas, escasas en lo físico o en lo moral. Acudían a su condición de desamparadas y necesitadas de compasión ante las amenazas de que eran víctimas. Era frecuente que arguyeran pobreza, soledad, viudez, vejez y enfermedad para reclamar desde la asignación de un cacicazgo hasta la concesión de algún bien material.

La imagen de una mujer frágil y desentendida de las reglas de la justicia fue usada por la cacica de Caranque doña María Rosa de los Reyes, quien le sirvió de garante a don Joseph Constantino de la Candelaria. Este no cumplió con una obligación económica y entonces ella debía entregar parte de sus bienes, pero no lo hizo aduciendo que "se halla sola, pobre y viuda y porque las mujeres no pueden ser fiadoras en ninguna obligación".[18] Para justificar una infidelidad a su esposo, la cacica de Gualaceo, doña Melchora Curisaca, persuadió a los jueces de que a causa de su "fragilidad humana"[19] y el carácter "distraído" de las mujeres había infringido las reglas del matrimonio. Es decir que en no pocos casos las cacicas buscaban excusar sus faltas e intentar ser juzgadas con benignidad. En general, los grupos más débiles en la sociedad colonial se definieron como tales y esa era una maniobra que les resultaba eficiente.

Otra táctica de las cacicas era mostrar que al enviudar quedaban solas e imposibilitadas para asumir algunas obligaciones económicas; si, por ejemplo, contaran con tierras, sin la ayuda de un varón no podían hacerse cargo de las labores agrícolas. Doña Micaela Hati Mollacana pedía que los jueces fallaran a su favor porque se hallaba "viuda, huérfana y desprovista".[20] Doña Rafaela Montatigsi, vecina del pueblo de Aloasí, cacica principal, argumentaba a su favor diciendo que las viudas como

[18] ANE, Serie Indígenas, caja 25, exp. 7, ff. 1, 12 de mayo de 1701.

[19] ANE, Serie Indígenas, caja 136, exp. 10, ff. 1, 23 de mayo de 1793.

[20] ANE, Serie Cacicazgos, caja 19, exp. 7, ff. 5, 14 de marzo de 1782.

ella, estaban amparadas por el rey.[21] Un detalle del orden político colonial es que este, en diversos aspectos, se ampliaba en el ámbito familiar. En ese sentido, el rey era simbólicamente un padre protector y el amparo que reclamaban las pleiteantes apelaba a las lealtades que ello generaba. La figura del rey era un recurso de resistencia a los poderes locales, las cacicas pedían amparo apoyadas en un pacto de reciprocidad entre ellas y el rey. La cacica principal de Guano, doña María Jacinta Chablailema, llamaba a la compasión de los jueces para que el pago de unos tributos se resolviera a la brevedad; de esa forma no tendría que regresar a Quito porque "tarda en ir y bolber treinta dias [...] y por ser una pobre huerfana que no tengo despues de Dios a quien bolber mis ojos".[22]

Las cacicas jugaban con el recurso de la debilidad, según las necesidades de su alegato. Doña Mencia Jaigua, en 1717, cacica del pueblo de Penipe, en un pleito por tierras pidió clemencia a los jueces "mirando que soy una pobre mujer sin mucha inteligencia de papeles".[23] Doña Lucía Hati Pusana, cacica principal del pueblo de San Miguel, en la jurisdicción de Latacunga, justificaba sus actuaciones a causa de que era una mujer "sola e ignorante de su derecho".[24] Basadas en un supuesto desconocimiento del mundo letrado y de las reglas de la justicia, las cacicas solicitaban que no se las equipare con su contraparte y, en esa medida, sus acciones no debían ser miradas con tanta severidad. Ellas podían usar a su favor la "condición mujeril" y pedir a los jueces se siguiera un modo de proceder de la legislación en el que se consideraba la diferencia que existía entre las personas al momento de juzgarlas.

Conclusión

Los expedientes en los que aparecen cacicas revelan la negociación con los poderes familiares y locales, lo que les permitió obtener el nombramiento legal de cacicas; a su vez, esos documentos muestran una

[21] ANE, Serie Indígenas, caja 137, exp. 31, 1 de abril de 1794.

[22] ANE, Serie Indígenas, caja 21, exp. 10, ff. 13, 5 de junio de 1694.

[23] ANE, Serie Indígenas, caja 35, exp. 8, ff. 5r, 15 de enero de 1717.

[24] ANE, Serie Cacicazgos, caja 4, exp. 1, ff. 50, 20 de septiembre de 1687.

narrativa sobre la posibilidad de gobierno de las mujeres indígenas. En las cortes sostuvieron diálogos y estrategias para persuadir a los jueces de que podían defender y reclamar un derecho político que sus familias o antecesores habían ganado.

La lucha entre la legitimidad y la exclusión muestra de qué forma la presencia de las cacicas interpeló al modelo de mujer de la época. Los alegatos de ellas y sus contrapartes evidencian las disputas por el ideal de mujer que ambas partes defendían. En los expedientes se puede observar el conflicto que las cacicas generaron en torno a la noción de lo femenino. Fueron señaladas por ser mujeres menos dóciles que, según sus opositores, no querían ocupar el discreto lugar que les correspondía en la sociedad; se las culpaba de ser muy altivas, incapaces de gobernar e ilegítimas. En última instancia, eran incriminadas porque exhibían rasgos de comportamiento poco femenino y mantenían una actitud bastante autónoma. Los antagonistas denunciaban que portaban una inapropiada feminidad, la cual ponía en riesgo el orden social.

En sus alegatos, las cacicas señalaban de qué forma operaba la exclusión política de las mujeres y mostraban las inconsistencias argumentales de los opositores, en tanto ellas fueron dotadas de derechos políticos iguales a los varones, al ser parte de familias de caciques reconocidos por la Corona.

Con el accionar de las cacicas se trastocó, en la Audiencia, la idea de una naturaleza apolítica de las mujeres en la Colonia y se evidenció que su subordinación siempre estuvo en disputa. Las cacicas, con su presencia en los tribunales y en el ejercicio cotidiano del poder, mostraron que las mujeres podían gobernar. En los documentos se revela el protagonismo de las cacicas en la vida política de los pueblos de la Sierra de la Audiencia de Quito. Pese a la oposición, ellas ganaron en los tribunales o inclusive ejercieron su liderazgo fuera del reconocimiento de los jueces.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo Nacional del Ecuador (ANE)
Serie Indígenas
Serie Cacicazgos

Obras secundarias

Black, Chad. 2010. *The Limits of Gender Domination: Women, the Law, and Political Crisis in Quito, 1765-1830*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bonnett, Diana. 1992. *El protector de naturales en la Audiencia de Quito, siglos XVII y XVIII*. Quito: FLACSO Ecuador.

Brendecke, Arndt. 2012. *Imperio e información. Funciones del saber el dominio colonial español*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.

Cañeque, Alejandro. 2005. "De parientes, criados y gracias. Cultura del don y poder en el México colonial (siglos XVI-XVII)". *Histórica* 29 (1): 7-42. https://bit.ly/2BNveqQ

Garrido, Margarita. 2007. "Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia". En *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, editado por Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen, 245-266. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Herzog, Tamar. 1995. *La administración como un fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Kamen, Henry. 2003. *Imperio. La forja de España como potencia mundial*. Madrid: Aguilar.

MacLachlan, Colin. 1999. "Los fundamentos filosóficos del Imperio Español de América: La monarquía de los Habsburgo" En *Historia General de América Latina (consolidación del orden colonial)*, vol. 3, t.2, coordinado por Alfredo Castillero Calvo y Allen Kuethe, 693-718. Ediciones Unesco / Editorial Trotta.

Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
Morelli, Federica. 2005. *Territorio o nación. Reforma disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765- 1830*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
Phelan, John. 1995. *El Reino de Quito en el siglo XVII: la política burocrática en el imperio español*. Quito: Banco Central del Ecuador.
Polani-Simard, Jacques. 2005. "Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial". En *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, editado por Bernard Lavallé, 197-189. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
Powers, Karen. 1991. "Resilient Lords and Indian Vagabonds: Wealth, migration and the Reproductive Transformation of Quito's Chiefdoms". *Ethnohistory* 38 (3): 225-249.
Viroli, Maurizio. 2009. *De la política a la razón de Estado*. Madrid: Akal.
Williams, Derek. 2005. "¿Quién indujo a las comunidades de indios? El levantamiento de los pastos y la política de felicidad y género en la Nueva Granada colonia tardía". En *La Nueva Granada colonial: selección de textos históricos*, coordinado por Dianna Bonett, 149-183. Bogotá: Universidad de los Andes.

Capítulo 10
Un pacto tributario caritativo: las respuestas de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII

Héctor Cuevas Arenas

La etnohistoria andinista ha trabajado el concepto de "pacto tributario", enunciado por primera vez en la obra de Tristan Platt *Estado boliviano y ayllu andino* (1982). Ella ha abierto una importante veta de conocimiento y comprensión sobre los indios como súbditos o ciudadanos y las distintas expresiones o formas de gobierno en los Andes a lo largo del tiempo. Para este caso se escoge el período colonial en una región con el objetivo de analizar las manifestaciones y valoraciones respecto a la justicia, al gobierno y a las relaciones políticas que tenían los indígenas desde su papel subalterno, a través de sus denuncias en los tribunales. Esta labor incluye la mediación que ejercían algunos actores como los asesores de los indígenas, que debían responder a las expectativas de quienes asesoraban y, de paso, involucraban de una u otra manera sus propias conveniencias. Del mismo modo, las contrapartes de los indios respondían y definían dialécticamente dichos asuntos al pleitear y defender sus intereses.

Los indios supieron articularse y adaptarse al contexto de reformas planteadas por la Corona en la segunda mitad del siglo XVIII, al escoger aquellos elementos de los discursos y las prácticas sociales y políticas que les convenían. El uso del pacto referente a la protección diferenciada de las tierras y a una limitada autonomía local por tributos y obediencia fue histórico, regional y dialéctico. La interacción con otros agentes exigió repertorios múltiples, estrategias discursivas y prácticas ubicables en distintos tiempos y espacios. Esto también generó diferentes resultados en

estas dinámicas compartidas con los demás grupos indígenas a lo largo de las Indias.

Los indios del valle del río Cauca, al norte de la gobernación de Popayán, explicitaron en esa época de reforma sus nociones sobre las relaciones entre ellos y la Corona, a través de sus aspectos más caritativos: formaban unas comunidades pobres, con escasez de varones, que debían sostener a las mujeres, los menores y los ancianos, como expresión de la caridad que debían tener los gobernantes con los gobernados. Esto lo desarrollaron para responder a un tiempo en el cual los criterios fiscales y económicos de la monarquía y de sus más importantes agentes, tenían cada vez mayor fuerza. Estos pueblos de indios fueron un caso extremo de permanencia en un contexto de mestizaje, ruptura de territorialidades e hispanización (Cuevas 2012, 2018), ya que representaban menos del 3 % de la población de la región en dicho tiempo (Tovar Pinzón, Tovar Mora y Tovar Mora 1994, 63-79). El cómo lo hicieron los indios y sus asesores, así como la respuesta de los tribunales y las contrapartes, dan cuenta de los alcances y límites del macro proceso de reforma borbónica, desde una perspectiva regional. De la misma manera, se indaga su continuidad como categorías sociales y la forma en que lograron conservar sus tierras y su protección diferenciada hasta finales del período colonial y aun décadas después de los procesos de independencia.

El pacto tributario: una herramienta en el marco de lo contencioso

Cuando los indios entraban a formar parte del cuerpo político articulado por el rey de España, se incorporaban a un intercambio asimétrico de lealtades, reconocimientos, labores, dones y gracias propios de una sociedad tradicional. Básicamente, era la permuta de obediencia, lealtad, servicios a través de mitas, productos y tributos, a cambio de tierra, de una autonomía en el reconocimiento de las autoridades indias locales, junto con la protección diferenciada en los tribunales. Desde la obra de Platt (1982, 2009), Stern ([1982] 1986, [1987] 1990) y Guevara-Gil y Salomon ([1994] 2009) se ha resaltado esa estrategia como

un elemento de apoyo, discursivo y objetivo, para las reclamaciones de los indios en los juicios entre ellos mismos, los vecinos y las autoridades civiles y eclesiásticas. Del mismo modo, el pacto tributario definió a los indios desde su papel de sujetos y objetos de derecho, como parte de un colectivo más grande: el pacto era un patrimonio de todos los agentes sociales, ya que era un marco que definía agentes, prácticas, espacios y problemas. Por lo tanto, la descripción de este pacto no es una narrativa sobre una sola tipología social, sino sobre su articulación con todo el cuerpo político. La subordinación y el servicio de los vasallos indios eran el prestigio y el honor de los oficiales y gobernantes españoles, pero en ello mediaban expectativas y valoraciones que, en muchas ocasiones, se dirimían en los juzgados. Esa descripción también da cuenta de los conflictos que involucraban a estos actores y es un motivo para acercarse a sus realidades individuales y colectivas.

En este trabajo asumo el carácter de intercambio usado en la economía del don y de las relaciones políticas propias de sociedades tradicionales (Mauss [1925] 2009, 90, 245), puesto que permite entender los procesos relativos al poder, a los gobernantes y los gobernados desde un acercamiento cultural. El pacto tributario ayuda a observar los expedientes judiciales y las acciones descritas en función de la búsqueda de visiones, expectativas, discursos y nociones, donde las partes reclamaban estar o no apegadas a preceptos del orden social y moral, del vasallaje y cristiandad. Igualmente, posibilita rastrear y analizar las prácticas más cotidianas entre actores dispares social y políticamente, como son el clientelismo, los lazos de compadrazgo, vecindad, relaciones de parentesco y amistad, junto con la resistencia, negociación y adaptación con los poderes formales e informales.

Las relaciones de poder entre los mismos indios, con la monarquía y los demás estamentos o calidades sociales[1] también se pueden rastrear en este estudio. Teniendo en cuenta lo anterior, exploré cómo fueron las invocaciones al pacto tributario, al paternalismo, la liberalidad y la subalternidad, como parte del arsenal discursivo y como una garantía

[1] La calidad social era un reconocimiento de los antepasados de alguien, sus costumbres y finalmente su fenotipo, lo cual daba lugar a negociaciones y desconocimientos locales que se traducían en lo jurídico (Garrido s.f., 10-11). También era un entramado de valores sociales y una red de significados negociables y versátiles (Hering 2011).

para las prácticas políticas desarrolladas por los indios, autoridades y la Corona. Con este panorama, investigué lo cultural en el procesamiento de los conflictos, en función de discursos y nociones que aparecen durante la lucha por las interpretaciones e intereses objetivos.

Como se puede entrever en el párrafo anterior, la noción del pacto tributario se relaciona con la cultura política, la cual se entiende en este capítulo desde la intersección de discursos y prácticas que dan cuenta de los principios, experiencias y expectativas sobre los órdenes sociales y políticos de los colectivos articulados entre sí. Dicha noción torna inteligibles los intereses, contradicciones, problemáticas y consensos, de una manera dialéctica, tanto entre los gobernantes y los gobernados, en sentido vertical, como entre los distintos componentes de un cuerpo social, en planos más horizontales. Incluye la formalidad, aparente e inmóvil, de los lenguajes escritos, junto con la dinámica de las relaciones sociales, en un cruce de repertorios, prácticas y clasificaciones que tienen vida y vigencia en el conflicto y en la cotidianidad. Por ello despierta la creatividad de los agentes. También constituye un marco de contingencia versátil, abierto a las innovaciones, dentro de unos postulados que han logrado consenso.

Con ello deducimos cómo los actores subordinados usaban los lenguajes y los incorporaban a sus acciones políticas, ya fueran escritas o de hecho, y viceversa. Se trata de entender la articulación de discursos, prácticas, individuos y colectivos en un marco dialéctico y diacrónico, que dé cuenta de la capacidad que tenían los indios y sus representantes para la negociación, la adaptación, la mediación y la resistencia. Esto es un punto de partida para comprender la flexibilidad de las categorías sociales, de los discursos y de las prácticas, que permiten reconstruir la formación y el desarrollo de sujetos y colectivos en conexión con el cuerpo político monárquico. Así mismo, da lugar al análisis de las dinámicas surgidas de dichas valoraciones y prácticas como formas de contingencia y versatilidad, dinámicas que articulaban intereses, lealtades y que apelaban a lo emocional, desde el uso que de ellas hacían los diferentes agentes en los pleitos judiciales (Cuevas 2018, 6-7).

Los indios del valle del río Cauca: un ejemplo de apropiación del pacto tributario

Los naturales de esta región se pueden caracterizar como un ejemplo extremo de su condición y calidad social, respecto a pueblos indígenas de otras regiones de las Indias, ya que no tenían mayores conexiones con los grupos prehispánicos: no hablaban lenguas particulares, no ocupaban territorios ancestrales ni poseían expresiones culturales distintivas (Cuevas 2012). Eran el fruto de los traslados hechos por los encomenderos a lo largo de los siglos XVI y XVII (Romoli 1974; Valencia 1996; Cuevas 2005), aparte de las migraciones individuales bajo su iniciativa o la de sus encomenderos. Estos colectivos se ubicaron en poblados que se consolidaron con visitas tardías, especialmente las de Antonio Rodríguez de San Isidro, en 1636. Fueron refrendados por la visita de Inclán Valdez, en 1667, en tierras de sus encomenderos o en propiedades individuales hechas por indios (Cuevas 2012, 21). Comunidades de indios análogas se pudieron encontrar en el valle de Lima, las cuales fueron descritas en dicho espacio por Charney (2001).

En esas condiciones, la encomienda dejó de ser productiva, en términos económicos, a mediados del siglo XVI, pero continuó siendo una fuente de prestigio para sus beneficiarios hasta cuando se extinguieron, en la década de 1740. Fue, para algunos historiadores, por ejemplo Valencia (1996, 1998), un largo ocaso si se le mira desde las relaciones productivas, pero no desde los lazos políticos (Cuevas 2002). Una visión a partir de la cultura política permite entender a los indios de dicha región, en el papel de agentes activos y dinámicos de su propia historia: el período de las encomiendas permitió adquirir un acervo contencioso a los indios del valle con la mediación de sus patronos.

Los lenguajes del paternalismo, de la obediencia, de la pobreza y la supuesta incapacidad de los indios se escribían y se materializaban en la vida cotidiana con la práctica del clientelismo y la ritualidad de los cobros de tributos, así como desde sus negaciones. Un plano era correspondiente al otro, ya que eran congruentes y se legitimaban mutuamente. Por su parte, los jueces, asesores, escribientes, protectores y oficiales reales usaban también, profusamente, las consideraciones sobre la tierra, la protección, el paternalismo y el corporativismo, para avalar

o deslegitimar algunas acciones de los indios. Tales ejercicios igualmente fueron ejecutados por los indios a partir de su posición social.

El encomendero fue un personaje clave dentro del pacto tributario, hasta la década de 1740, especialmente hacia el principio: era la primera instancia en la protección de los indios y de sus intereses. Era su patrón en un mundo de clientelismos y compadrazgos, donde el intercambio asimétrico de favores, servicios y productos constituía una base de las relaciones sociales. Cabe recordar que en el paternalismo se duplicaban varios aspectos de la vida política y colectiva: se apelaba a él en los estrados y en la dinámica familiar, era parte de la autoridad del rey, de los gobernadores, de los curas, de las autoridades locales indias y, por supuesto, de los encomenderos.

Por lo general, había una convergencia de intereses en puntos concretos como el evadir las mitas para descargarlas a los indios encomendados directamente a la Corona (Cuevas 2002); una de las maneras fue alterar la cifra de tributarios presentes y alegar ausencias con el aval del encomendero. Esto explica, parcialmente, la fluctuación de cifras entre un conteo y otro, ya que podía haber otros motivos, especialmente las migraciones. Guacarí, un pueblo de encomiendas, podía tener 23 tributarios enlistados en 1682, pero en 1691 solo se contaban cinco y, en 1712, nueve.[2] En Yumbo, para 1738 se numeraron 13; en 1746 hubo 23 y dos años después, 13 tributarios (Cuevas 2012, 149). Esta excusa era también usada por los indios de la Corona, con resultados no tan favorables, por la falta de mediación de agentes locales que representaran efectivamente sus intereses, ya que, por lo general, tenían que apelar directo a Popayán o Quito para pedir veredictos propicios.[3] Incluso, los caciques de pueblos del rey, por ejemplo en Roldanillo, afirmaban, en 1685, que "somos miserables y sin defensa alguna en aquellas provincias por no tener encomendero ni protector",[4] mientras que los indios del común de Arroyohondo, en 1689 decían que los vecinos abusaban de

[2] AHLT, Juzgado Primero Civil, t. 1F. exp. 138, ff. 233v-235, año 1682; ACC, sección Colonia, signaturas 2922, f.1-2, año 1691; ACC, sección Colonia, signaturas 3184, f. 1-2, año 1712.

[3] Al respecto, se pueden revisar los siguientes documentos: ACC, signaturas 5107 y 8757; ANE, sección General (Popayán), caja 10, carp. 9, ff. 4 y 9v-10, 24 de julio de 1685; ANE, sección General (Popayán), caja 12, carp. 2, ff.1-3v, 1 de febrero de 1689.

[4] ANE, sección General (Popayán), caja 10, carp. 19, f. 1-1v, 24 de julio de 1685.

ellos: "por lo cual se va deteriorando dicha encomienda como no tienen encomendero que los defienda, todos los que hacen sacas de ganado se llevan los indios a Quito".[5]

El papel de los encomenderos fue un desafío para los indios del rey y una ayuda para los encomendados; se materializaba en una disputa por la hegemonía a través del litigio contra las conveniencias de parte y parte. Los principales legados de estos disensos para los indios fueron la experiencia litigante, el desenvolvimiento en negociaciones asimétricas y una reiteración de la imagen del monarca como freno contra los abusos de los particulares. Todo esto bajo la asunción de las nociones de pobreza, rusticidad, miseria,[6] dependencia y demás elementos que configuraban, jurídica y socialmente, su condición de categoría social subordinada.

En el período de 1680 a 1740, que coincidió con la persistencia de la encomienda, se observa que la péntada formada por la miseria, familia, tributo, tierra y protección fue la expresión de las experiencias de un modelo social jerárquico, pero que se preciaba de ser justo, por lo que fue el vehículo de las necesidades y expectativas de los indios. La analogía del orden familiar en el plano social imbuía al lenguaje político de preocupaciones morales y religiosas para configurar un *habitus* de servicio y lealtad. La reciprocidad aquí descrita se debe entender como una creación monárquica sin ninguna continuidad con lo prehispánico.

Los indios, tanto los descendientes de encomendados como de no encomendados, fueron construyendo un acervo de mecanismos de acción, como la "lisonja", los servicios y los regalos a personajes poderosos para lograr sus cometidos, especialmente los hechos a corregidores en el período de 1740 a 1780.[7] La práctica de los indios de dar lisonjas

---

[5] AGI, sección Justicia-Quito, leg. 59, doc. 10, f. 6v.

[6] Se entiende la miseria en los términos que plantea Clavero (1994, 70-72), cuando los indios no podían valerse por sí mismos en varios espacios sociales si necesitaban amparo, y en la minoría de edad por su supuesta falta de capacidad y razonamiento.

[7] Estas situaciones quedaron asentadas en la "Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría Primera de Yumbo", ff.276v-278v. La transcripción es un documento con unos 200 folios de información sobre un pleito judicial. En la Notaría 1.ª de Yumbo, se encuentra con este título, igual que en Bejarano (1980). Otros archivos y fuentes son: ACC, sección Colonia, 8757, ff. 130-151 (Tuluá 1739-1770); AGN, sección Colonia. Tributos, leg. 22, doc. 30, ff. 652-652v, 656.

y dádivas a sus tenientes-corregidores muchas veces lubricaba disputas de estos últimos contra enemigos comunes, como lo denunció el terrateniente Nieva a los de Yumbo en 1772, en Popayán:

> valiéndose el nominado teniente de malevolencia y sevicia contra mí y los de mi parentela inocuamente ha contraído. Y por dar al mismo tiempo, gusto y complacencia a dichos indios, en correspondencia a las adulaciones y beneficios que le tributan, omitiendo el asesorarse, me denegó la apelación.[8]

Los corregidores, cuando se acabaron las encomiendas, fueron los que reemplazaron, de alguna manera, a los encomenderos, especialmente en una época de gran cuestionamiento entre las facciones regionales del poder político, con la participación de los indios bajo su propia iniciativa o la de sus patrones de sus clientelas. Curas, vecinos ricos o menesterosos y demás actores locales fueron denunciados por los indios,[9] bajo los parámetros dados por la péntada mencionada, una argumentación muy tradicional en un contexto novedoso. Dicho tejido de significados denotaba en ellos una conciencia activa de su subordinación y de sus deseos de que se les respetaran sus prerrogativas en un cuerpo político heterogéneo. En este sentido, valga una afirmación de los indios de Guacarí en un conflicto de 1728: "Que nosotros somos hombres libres y en cualquier parte viviremos pagando al rey nuestros tributos, que nosotros aunque somos pobres miserables, nos ampara nuestro rey y señor, que Dios guarde".[10]

En este marco discursivo común, el tributo constituía una garantía para acceder a la justicia y, sobre todo, pedirla, bajo los parámetros de la subordinación. Así lo mencionó José de Cárdenas, gobernador del pueblo de Guacarí, contra el doctrinero don Primo Feliciano de Porras en 1744:

---

[8] Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría 1.ª de Yumbo (Bejarano 1980), f. 276v.

[9] Transcripción del mapa de Yumbo de 1770 de la Notaría 1.ª de Yumbo (Bejarano 1980; AGN, Archivo Arzobispal de Popayán, leg. 4684; ACC, sección Colonia, signatura 8757).

[10] AGN, Archivo Arzobispal de Popayán, leg. 4194, f. 3-3v.

le hemos propuesto con las razones que nuestra rustiquez alcanza se duela de la caridad, ya que nos tiene oprimidos, nos pague nuestro trabajo por hallarnos con el cuidado de alimentar familias y con la pensión del tributo de nuestro rey y señor [...].[11]

En todas las referencias a los "antepasados" opera el sentido de legitimidad arriba comentado, así como la memoria de indios desvalidos en búsqueda de un modo para vivir, y necesitados de la protección real y del significado de reciprocidad en el pago de los tributos. También estuvieron presentes los esquemas propios de la misericordia, el adoctrinamiento en los misterios de la fe católica y el celo en los pagos del rey.

Un comportamiento observado a través de los pagos de tributos en el período 1680-1750 es que los indios debían muchos montos, pero siempre los reconocían, ya que las cifras de cobros oscilaban entre los déficits y los superávits. Los índices de recolección sobre las expectativas de cobro fluctúan, cada año, entre 51 % y 255 %, en las cuentas de los corregidores, dependiendo del pueblo.[12] Los indios lo hacían porque necesitaban estar cobijados por la justicia española para la protección de sus prerrogativas y comunidades, en un entorno de grandes migraciones, que ocurrían en el espacio regional porque el contexto económico era dinámico (Colmenares 1997) y porque los indios necesitaban quedar cubiertos por encomenderos o corregidores (Cuevas 2018, 312-316).

Entre 1750 y 1780, a pesar de la escasez de datos, hay un panorama dispar, según la ubicación de los pueblos: en la ribera izquierda del río Cauca, la de Cali y Toro, hubo más deudas que en el período anterior, mientras que en la derecha, la de Caloto y Buga, hubo un notorio cumplimiento. En la banda izquierda, los porcentajes se ubican entre 39,6 % y 104 %, pero predominan los atrasos. En la margen derecha, entre 26 % y 123 %, aunque lo común eran los registros superiores a 90 % (Cuevas 2018, 316-317).

Más allá de la pobreza, la pereza y la ingratitud atribuidas a los indios, las explicaciones a esta crisis tributaria estarían en la banda izquierda del

---

[11] AGN, Archivo Arzobispal de Popayán, leg. 4642, f. 1-1v.

[12] El índice se obtuvo calculando el porcentaje del monto de lo cobrado con las expectativas de cobro, según lo dado por la cantidad de indios tributarios en cada pueblo.

río Cauca, en el empoderamiento de ellos en relación con el pacto en su aspecto caritativo, su capacidad litigante frente a agentes lesivos y su consecuente autonomía respecto a actores tradicionales. Además, cuenta el debilitamiento del segundo ciclo minero de la región y el fortalecimiento de la economía campesina. Parece que no se habían estructurado redes clientelistas verticales efectivas, que sirvieran en los estrados, ni otras horizontales, que apoyaran en el usufructo de la tierra. Esto movilizaría a los indios de otros pueblos a orientar estos dos aspectos de manera más asertiva, lo que sucedió desde 1780; desde este año hay un menor registro de litigios.

Más que crisis del pacto, se puede hablar de una reestructuración de formas de expresión política, ya que siempre ese elemento estuvo activo y funcional a las necesidades de los indios. Algunos medios de expresión tuvieron mayor influencia que otros, ya que, de la mediación de encomenderos y curas, se pasó a privilegiar el papel sellado como garante de los intereses indígenas, acompañado de corregidores y tribunales. La vigencia del pacto se manifestó en la misma existencia de indios y la conciencia de sus privilegios, además de que constituyó un acervo para los reclamos entre las partes.

En el siguiente período, el de 1780 a 1810, hay un cumplimiento casi total en todos los pueblos, pues son anómalos los débitos para los indios presentes en los conteos. De 22 cobros en todos los pueblos, solo hay cinco donde los porcentajes se ubican entre un 87,5 % y un 99 % (Cuevas 2018, 318). Como he explicado, la mayoría de estos documentos están en el AGN, el centro del poder virreinal, con lo cual es posible que los corregidores hicieran gala de su efectividad en una época en que lo fiscal tenía mayor importancia. También podría ser que esos personajes fueron más enérgicos a la hora de cobrar deudas bajo su responsabilidad. Igualmente, es viable que los indios hayan asumido el cambio de la razón del gobierno con las reformas, pero su respuesta se encaminó más a favor de la imagen caritativa de su relación con la Corona y apoyaban más a los que no huían para pagar cumplidamente. Cuando la presión fiscal aumentó y la posibilidad de negociación fue menor, exaltaron, dentro del repertorio contencioso tributario, el elemento caritativo con el objetivo de ampliar los márgenes de sus acciones, intereses y su calidad social.

Estos cambios en el tributo se correlacionan con la capacidad de los indios para gestionar sus demandas valiéndose de sus experiencias en litigios, construidas a través de siglos de interacción con encomenderos, curas, corregidores y escribanos, así como con tribunales y documentos jurídicos. Esto se materializó con estrategias legales y cotidianas, que si bien reiteraban el orden social jerárquico, corporativo y diferenciador, daban lugar al uso estratégico de los discursos y las prácticas del paternalismo, la pobreza, el clientelismo, los "regalos", la subordinación, la obediencia y la lealtad aun en el cuestionamiento de las autoridades y de gente lesiva a sus intereses o necesidades.

Con los Borbones se acentuaron los elementos de crítica a las autoridades, así fuera con un repertorio de moralidad y sentimientos, o desde la identificación de "tributarios". Los indios más que legalistas, hicieron uso de las prerrogativas para conservar las deferencias de su "calidad" social, colocando la justicia como elemento apartado respecto de los gobernantes a lo largo del período estudiado, principalmente en las últimas décadas. Al transferir la responsabilidad legal de sus actos a los dominadores, los indios ponían la justicia fuera de ellos (Echeverri 2006, 375-376). Esto, como parte de un proceso de larga data, donde los oficiales reales se convirtieron en vasallos intermediarios. Por ello el monarca se convirtió en una figura suprapolítica y dispensadora de toda justicia. Eso se tradujo también en que la responsabilidad del rey se deslindara de los actos de sus delegados (Silva 2007, 56).

En esta etapa final, los discursos tradicionales de caridad, subsistencia y calidad social interactuaban con los nuevos elementos del mejoramiento, la educación y una noción de mayor autonomía local, mezclada con la excusa de la vigilancia moral y religiosa colectiva. A veces se complementaron, en otras no tanto.[13] También los indios contestaron con esas prácticas a los argumentos claramente ilustrados de personajes como el doctor don José María Ramos, en 1801, cura del pueblo de Tuluá, quien deseaba trasladar a los indios para constituir una población de libres. Él usaba en sus escritos palabras como

---

[13] Como en Cerrillos, un pueblo de indios cuyo caso data de 1805 y puede consultarse en: AGN, Archivo Arzobispal de Popayán, leg. 42, doc. 6, f. 1-1v.

"ciudadano", "patriota", "felicidad pública", que se acompañan de explicaciones como la siguiente:

> Aplicando el magistrado secular toda su atención en desterrar el ocio y la holgazanería con que se disipa la juventud de este pueblo, abandonada a los mayores excesos por la falta de aplicación al trabajo, a la escuela, de educación y a las artes mecánicas, con ruina del Estado y de las familias.[14]

Con el argumento del bien común, las contrapartes de los indios hicieron una crítica que no socavaba los fundamentos de la calidad social indígena, pero fue una adaptación de los viejos estereotipos de insubordinación y falta de moralidad atribuida a los subalternos, entremezclados con las nuevas expectativas y necesidades de la época de reformas. Por ejemplo, al mismo tiempo que el cura Ramos escribía sus argumentos ilustrados, los indios decían que sacar a los vecinos libres y nobles de Tuluá contravenía el bien común del poblado, ya que nunca habían pagado arriendo por las tierras de los naturales, aún a costa de empobrecerlos y ser "unos infelices que ni siquiera alcanzan a pagar el tributo como debe ser".[15] El argumento del egoísmo de los indios y el sometimiento de los vecinos y los libres a sus caprichos fue una continuidad con nuevos ingredientes del lenguaje contencioso.

En 1779, un alcalde indio de Tuluá, Calixto Calderón, también usó los discursos ilustrados y los incorporó a sus argumentaciones sobre sus acciones individuales siendo representante de los indios y subordinado de la justicia del rey. En este caso se quejó de la persecución de un teniente de gobernador hacia su persona, por sus actuaciones como autoridad india:

> Como que yo, aunque soy un indio, como vasallo he defendido gastando el sudor de mi trabajo porque se conserven los fueros de la real hacienda […] yo soy un pobre indio honrado y que no he tenido otro fin en esto que defender la justicia y los tributos reales con la verdad por delante, sin dar motivo para tantas amenazas que contra mí se publican por todos los parciales y amigos de dicho teniente.[16]

---

[14] AGN, sección Colonia (Caciques e indios), leg. 50, doc. 17, f. 569v.

[15] AGN, sección Colonia (Caciques e indios), leg. 50, doc. 17, f. 545v-547.

[16] ANE, sección General (Popayán), caja 199, carp. 1, ff. 6, 9-9v.

El alcalde indio asumió y mezcló las razones de gobierno, representadas en la justicia y en la fiscalidad, para argumentar sus propias acciones desde la moralidad. Ello puede ser una muestra de la apropiación y la adaptación de los novedosos lenguajes sobre el poder y la autoridad india provenientes de las reformas. En este caso se resaltó el elemento fiscal, que siempre estuvo presente respecto a los indios y que motivó bastante producción documental en los períodos anteriores; la novedad es que se lo puso en función de la legitimidad de las prácticas legales, como referentes de la justicia contra agentes negativos.

Otro aspecto fue que los pueblos lograron subsistir con pocos tributarios: los indios, a finales del siglo XVIII, no constituían más del 3 % de los habitantes de la región (Tovar Pinzón et al. 1994, 63-79). En el pueblo donde eran mayoría, Yumbo, no superaron el 57 % de la población; hubo casos como el de Tuluá, donde había 70 indios entre más de 5000 habitantes, y el de Riofrío, donde 7 u 8 indígenas de ambos sexos y de todas las condiciones, convivían con cerca de 600 libres y esclavos (Cuevas 2018, 295-302). Debido a que no eran numerosos, estos pueblos de indios fueron inviables económicamente como corporaciones.

La asunción del pacto con el rey se hizo desde una perspectiva amplia, y hasta contradictoria; al lado del fiscalismo y lo numérico como justificación de la autonomía de los pueblos, estaba lo caritativo y lo moral en el hecho de sostener los derechos y posesiones de las familias pobres. Esto trascendía los elementos monetarios para enfatizar en los capitales simbólicos sobre el poder y lo colectivo.

Los indios plantearon la exigencia de estar bajo la tutela de alguien poderoso, un encomendero inicialmente o un oficial real después; también pidieron el respeto a la integridad de sus recursos y territorios para alimentar a sus familias y desarrollar su vida comunal bajo los preceptos y celebraciones de la Iglesia. Además, manifestaron honrar los pactos entre las colectividades sumisas y los poderosos, en un intercambio asimétrico de favores y servicios, inteligibles desde la óptica del paternalismo con sus horizontes políticos y de relaciones sociales. Un ejemplo de esto es el índice por tributario, un indicador que se obtiene de la división de la población total de indios entre la cantidad de tributarios que cambiaron a lo largo del estudio. Primero fueron pocos (de 2 a 4) hasta mediados del siglo XVIII, debido a la movilidad de los forasteros

varones y a la necesidad de garantizar sujetos débiles y sus lazos sociales, ante la fragilidad de su condición. Luego pasaron a ser muchos, por el cambio del pacto hacia lo caritativo (de 5 a 30 indios por tributario), desde 1780 (Cuevas 2018, 295-302).

Riofrío fue un caso extremo, porque pudo sobrevivir con uno o ningún tributario a finales del siglo XVIII, pero sí con un cacique electivo. Esto, debido a que apelaron a la protección tutelar de las familias de esta calidad social, en contravía del argumento fiscal al que tradicionalmente se le atribuye mayor importancia en esa época. Este ejemplo representó una subversión del pacto tributario en sus mismos términos, ya que resalta lo familiar más que lo monetario en el compromiso mutuo del rey y los indios de dicha localidad. El énfasis en el paternalismo y la caridad fue parte de las concepciones que regían a los indios frente a la corona. Esa aparente incongruencia se ganó en los estrados judiciales y en las negociaciones informales con las autoridades de afuera del pueblo.

Conclusiones

El pacto tributario fue una realidad histórica y regional que reproducía los distintos planos discursivos y prácticas, así como las valoraciones sobre el gobierno, la justica, la autoridad y la legitimidad de las relaciones entre los gobernantes y los gobernados. El pacto reprodujo nociones básicas del paternalismo y la búsqueda de la justicia en cuerpos sociales tradicionales, donde se explicitaron intereses, expectativas y memorias, a través de los actores y sus conflictos.

Los indios fueron activos en la apropiación de su calidad social. Por ello, las prácticas de pago y los reclamos de prerrogativas se imbricaron en experiencias de confrontación versus los agentes lesivos a sus necesidades e intereses. Los pleitos con vecinos, curas y demás autoridades nunca dejaron asomar las voces de inconformidad contra el pacto, pero sí evidenciaron el uso de estrategias como las del manejo de cifras, la apelación a la caridad y a la justicia reales, aparte de tácticas que respondían a los contextos cambiantes. Todo aquello dio cuenta de unos repertorios históricos y de una comprensión de las dinámicas de subalternidad y de la

agencia, a través de la denuncia y los desconocimientos de la autoridad y legitimidad de ciertos gobernantes y enemigos.

El pacto tributario fue un elemento clasificador y de diferenciación que, poco a poco, subsumió las identidades particulares a unas de carácter general, como las de indio, vasallo y cristiano, que fueron expresiones de expectativas, proyectos y relaciones sociales.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo General de la Nación (AGN)
Sección Colonia
Fondo Caciques e indios
Fondo Archivo Arzobispal de Popayán
Fondo Tributos
Archivo Nacional del Ecuador (ANE)
Serie Popayán
Archivo Central del Cauca (ACC)
Sección Colonia
Archivo General de Indias (AGI)
Sección Justicia-Quito
Archivo Histórico Leonardo Tascón de la Academia de Historia de Buga (AHLT)
Fondo Archivo del Juzgado Primero Civil

Obras secundarias

Bejarano, Nubia. 1980. "Yumbo: un pueblo de indios en la Colonia". Tesis de licenciatura, Universidad del Valle.

Charney, Paul. 2001. *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824*. Lanham: University Press of America.

Clavero, Bartolomé. 1994. "Espacio colonial y vacío institucional de los derechos indígenas". *Anuario Mexicano de la Historia del Derecho*, 6: 61-86. https://bit.ly/2Zmxzkn

Colmenares, Germán. 1997. *Terratenientes, Mineros y Comerciantes, siglo XVIII*. Bogotá: Tercer Mundo Editores / Universidad del Valle / Banco de la República / Colciencias.

Cuevas, Héctor. 2002. "Mitas: Funcionamiento y Conflicto. Cali, Siglo XVII". *Historia y Espacio*, 19: 69-88. https://bit.ly/31py6ES

— 2005. *La república de indios. Un acercamiento a las encomiendas, mitas, pueblos de indios y relaciones interestamentales en Cali. Siglo XVIII"*. Cali: Archivo Histórico de Cali.

— 2012. *Los indios en Cali, siglo XVIII.* Cali: Universidad del Valle.

— 2018. "Cultura Política, poderes locales y pacto tributario en los pueblos de indios del valle del río Cauca, 1680-1810". Tesis de doctorado, FLACSO Ecuador.

Echeverri. Marcela. 2006. "Conflicto y hegemonía en el suroccidente de la Nueva Granada, 1780-1800". *Fronteras de la Historia*, 11: 355-387. https://doi.org/10.22380/20274688.539

Garrido, Margarita. s.f. "Libres de todos los colores en la sociedad colonial tardía: reconocimiento e identidades". Documento público.

Guevara-Gil, Armando, y Frank Salomon. (1994) 2009. "Tradiciones culturales y transformaciones coloniales. Una "visita personal": ritual político en la Colonia y construcción del indio en los Andes". *Antropología. Cuadernos de investigación*, 8: 78-103. https://doi.org/10.26807/ant.v0i8.104

Hering, Max. 2011. "Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales". En *La cuestión colonial*, editado por Heraclio Bonilla, 451-470. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mauss, Marcel. (1925) 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Platt, Tristan. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

— 2009. "Tributo y ciudadanía en Potosí, Bolivia. Consentimiento y libertad entre los ayllus de la provincia de Porco, 1830-1840". En *Dinámicas del poder local en América Latina, siglos XIX-XXI*, editado por Pilar García Jordán, 109-163. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona / Taller d'Estudis i Investigacions Andino-Amazònics.

Romoli, Kathleen. 1974. "Nomenclatura y población indígena de la antigua jurisdicción de Cali a mediados del siglo XVI". *Revista Colombiana de Antropología*, 16: 372-382. http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915V16a-12.pdf

Silva, Natalia. 2007. *La política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*. México D.F.: El Colegio de México.

Stern, Steve. (1982) 1986. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza América.

— comp. (1987) 1990. *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Tovar Pinzón, Hermes, Jorge Tovar Mora y Camilo Tovar Mora. 1994. *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*. Bogotá: Archivo General de la Nación.

Valencia, Alonso. 1996. "Encomiendas y estancias en el Valle del Cauca, siglo XVI". En *Indios, encomenderos y empresarios en el Valle del Cauca,* compilado por Alonso Valencia, 43-90. Cali: Gerencia Cultural de la Gobernación del Valle del Cauca.

— 1998. "Evolución de los pueblos de indios del Valle del Cauca". *Anuario de historia social y de las frontera*s 4 (1): 100-122.

Capítulo 11
“La provincia del exilio y el destierro”. Respuestas a las decisiones de justicia vinculadas al poblamiento español en el Darién, 1768-1810

Daniela Vásquez Pino

Controlar el territorio era uno de los fines de la soberanía española en las Indias occidentales y las demás jurisdicciones que conformaron su imperio en ultramar. Este territorio no estaba vacío, sino habitado por cuerpos y voluntades. El control de poblaciones tuvo matices según la geografía, los caminos, los ríos, la presencia de agentes europeos y las poblaciones mestizas, indígenas o esclavizadas que la habitaban. En este entramado, las poblaciones “rebeldes” de las fronteras debían ser controladas con más constancia por parte de los funcionarios, porque sus estrategias de gobierno generaban conflictos y mediaciones políticas dentro de estos grupos poblacionales, que la Corona española no estaba dispuesta a negociar.

El Darién era una de esas regiones donde se realizaron, en el siglo XVIII, censos, padrones, estadísticas e informes para conocer y controlar la capacidad productiva de la provincia y el intercambio comercial de la población, sus usos y costumbres, su fidelidad o infidencia. En este contexto, el Darién se posicionó dentro de los proyectos borbónicos como un espacio de frontera necesario para acoger a todo tipo de pobladores. Se buscó garantizar la producción de la tierra y la seguridad de un territorio disputado entre diferentes actores: pobladores indígenas, afrodescendientes, mestizos, extranjeros y españoles.

Durante el siglo XVIII, la justicia española en la provincia del Darién tuvo un carácter fragmentario, pero a la vez autoritario, puesto que estuvo vinculada, directamente, con el ensayo o error de las decisiones políticas y las reformas de los agentes coloniales. En un territorio en

disputa y con indígenas cunas alzados en armas lo más importante era mantener control sobre las pocas poblaciones fundadas por los españoles. Entre los mecanismos usados para evitar alzamientos armados y ataques dentro de las poblaciones fueron el destierro y el exilio. Desarraigar a los líderes indígenas cunas de su territorio por infidencia[1] ofrecía una pequeña ventaja a los españoles para aplicar políticas agresivas de control poblacional.

No solo el pueblo cuna sufrió el destierro del Darién hacia otros lugares. Se utilizó a esta provincia para expulsar a funcionarios que no cumplían con sus tareas en otras localidades neogranadinas. Así, las poblaciones darienitas también se sostuvieron gracias a personas que habían enfrentado procesos judiciales en otras provincias quienes fueron desterrados y utilizados como pobladores "voluntarios". Los soldados y clérigos no fueron ajenos a este escenario; desertaban de las filas militares y solicitaban en sus escritos no ser enviados al Darién, por el temor que generaba una zona de frontera que para ellos estaba plagada de enfermedades y de indígenas alzados en armas. De esta forma, funcionarios, clérigos, soldados y pobladores, obligados por la política de gobierno que los desterraba a la prisión selvática del Darién, utilizaron diversas estrategias de mediación para revertir las decisiones de la Corona.

Los dueños de la letra o los servidores del poder, como refiere Ángel Rama (1998, 35-36), no solo justificaron la institucionalización de funciones administrativas en el Darién; también narraron la vida cotidiana de esas poblaciones *sui generis* que estaban conformadas por extranjeros, casi siempre catalogados como protestantes perjudiciales. Estos, en momentos de escasez de pobladores "voluntarios" y personas desterradas, hicieron el papel de "pobladores españoles" en las filas de la colonización de tierras bajas y realizaron solicitudes para evitar el destierro y el exilio.[2]

En el Darién este tipo de poblamiento fue promovido durante el mandato del virrey Antonio Caballero y Góngora, quien lo combinó con proyectos de carácter militar (Rodríguez 2014, 201-223). Tal política tuvo detractores, como se puede leer en los comentarios del visitador

---

[1] Infidencia: traición y ruptura de tratados con la Corona. Sobre este proceso, ver Vásquez (2015).

[2] Para revisar otras políticas y proyectos de gobierno anteriores a la década de 1780, consultar Rodríguez (2016).

Francisco Silvestre. Él sugirió que el virrey era un ignorante en materia de política o era enemigo del Estado español, puesto que:

> conducir una porción de pobladores o colonos para establecerlos en las proyectadas poblaciones del Darién a extranjeros de las colonias de los Estados Unidos de América y de las islas y demás posesiones extranjeras […] condujeron hasta más de mil quinientas personas de todas naciones, y de ambos que no faltando a la católica sus abusos y resabios, se extendiese más la relajación con perjuicio de la religión y del Estado y contra sus sabias máximas y leyes; siendo en esto lo más notable y que puede mirarse como un especial castigo de la mano del Altísimo el verse ejecutado por un prelado, que es el primer pastor y doctor de la religión en el Virreinato, al propio tiempo que su protector como Virrey (Colmenares 1989, 137).

El problema era la falta de súbditos con las características necesarias para mantener el sistema de poblaciones planteado por la Corona y cómo esto generó un efecto de deslocalización en los pueblos de indios tributarios y colonos; esto exacerbó la deserción de los poblados. A pesar de los esfuerzos judiciales vinculados a los planes de poblamiento en el Darién, a finales del siglo XVIII la provincia fue abandonada paulatinamente. Las pocas peticiones, cartas y relaciones de los antiguos residentes del lugar se hacían para solicitar el pago completo de sus sueldos, estipendios y reconocimientos, que las autoridades españolas debían hacer por las labores que realizaban soldados, clérigos y funcionarios en este territorio marginal.

En este artículo se revisarán algunos casos de las peticiones realizadas por pobladores enmarcados en el contexto geográfico, social, político y económico de la provincia del Darién, un espacio de frontera geoestratégico de la Corona. Se trata de determinar, desde el concepto de la deslocalización, qué acciones fueron catalogadas como justas o injustas y qué soluciones implementó la Corona para evitar la deserción y justificar el uso del destierro como estrategia de gobierno para poblar ese territorio de ultramar.

Un territorio y una población inhóspitos

El Darién era una provincia de carácter militar por ser una frontera clave para el comercio. Estuvo comprendida entre la provincia del Chocó, Nóvita y el Baudó hacia el sur, la provincia de Antioquia al oriente, parte del Istmo de Panamá hacia el noroccidente, el mar Caribe al norte y el valle del río Sinú al nororiente; esta última zona conforma la frontera con la provincia de Cartagena.

Todas estas provincias formaban parte del Virreinato del Nuevo Reino de Granada. El golfo de Urabá, desembocadura del río Atrato, quedaba en el centro de este entramado geopolítico. Se presentaba como un espacio peligroso y poco apto para la salud de los colonizadores por sus "inacesibles montañas, como de pantanos, capotales, ríos, zienagas, quebradas y sobre todo lo cerrado y lóbrego de los montes".[3] Al mismo tiempo, se conocía como un espacio con minas de oro que aún no habían sido explotadas, y con tierra fecunda para cultivar añil, cacao, plátano, maíz y otros productos de la tierra (Serje 2011, 18).

La característica del territorio darienita era su fragosidad, la falta de llanuras, lo espeso de su selva, con muchos ríos "tan difíciles y escabrosos". Esto se sumaba al desconocimiento de la Serranía del Darién, la cual solo podía ser atravesada con guías y baqueanos para dar con la ubicación de las rancherías de los "rebeldes", conformados por cunas del norte y de las montañas.[4] Los militares españoles, que reconocían su falencia en el conocimiento geográfico de este territorio, solamente se desplegaban en época de verano, porque en invierno los ríos se volvían innavegables. Su desconocimiento, junto con el aumento de la presencia de extranjeros determinaron que los españoles describieran a los cunas con características de animales; comparaban su "agilidad a la del siervo en la espesura, su astucia a la de la sorra en la vecindad y su subsistencia a la de un animal inmundo que se alimenta con qualquiera sabandija".[5]

---

[3] AGN, Milicias y marina, t. 119, d. 79, f. 671r, año 1784.

[4] AGN, Milicias y marina, t. 118, d. 89, f. 493v, año 1784.

[5] AGN, Milicias y marina, t. 118, d. 4, f. 15r, año 1784.

Los cunas y su territorio fueron objeto de proyectos políticos y militares planteados por funcionarios inscritos en el "buen gobierno" de la Corona española. Ellos velaban por los intereses económicos y geoestratégicos de la España peninsular, justificando la pacificación o el exterminio de dicho grupo indígena. Los funcionarios recibían órdenes del virrey del Nuevo Reino de Granada y apoyo militar y logístico de los gobernadores de las provincias cercanas (Rodríguez 2014, 2016). Todo esto conformó el aparato institucional y político de la época.

En los proyectos se evidencia el temor latente de los funcionarios sobre las constantes negociaciones de los cunas con extranjeros y otros grupos indígenas. Esos contactos podían concluir con la pérdida del Istmo de Panamá y el cambio geopolítico, que sería favorable a otras coronas y potencias. La intervención de las rutas marítimas y transístmicas entre el Caribe y el Pacífico eran importantes para alcanzar las costas del Virreinato del Perú.[6] La importancia del Darién radicaba en que era una región representativa, de alto impacto geoestratégico y que propició la resistencia, adaptación y capacidad de negociación de los indígenas cunas. Estas acciones estaban vinculadas a factores que los españoles no podían fiscalizar: las conexiones comerciales y políticas entre los cunas y otras naciones europeas.

Ante este panorama, en algunos informes se describían las características de los grupos indígenas que habitaban el istmo. El gobernador de Panamá, Joseph Domás y Valle, en 1792 hizo una de esas descripciones durante un proceso de "infidencia" en contra de algunos caciques cunas del norte. Comentaba que su hostilidad hacia los españoles era constante y no la podían disimular con otro tipo de demostraciones. Eran propensos a la venganza y a "conservar el rencor del más pequeño agravio".

> Aunque por él se les satisfaga y recompense con las maiores demostraciones de agasajo y cariño, que en la más bárbara nación contribuirá razonablemente de ponerlo en olvido, y desarraigarlo del corazón, en ellos tales demostraciones sirven de maior pábulo a su irascible benganza, como lo tengo experimentado [...] Son tan liverases por naturaleza que no se puede formar el menor juicio de lo que aseveran, pues a todo se allanan y prestan con facilidad su condescendencia, pero solo es en

[6] AGN, Milicias y marina, t. 119, d. 79, f. 669r, año 1784.

el dicho, sin que quede la menor esperanza del efecto, […] Estremadamente son quejumbrosos, pues de lo más trivial forman una queja desmedida […] la más corta vejación que conciban contra alguno, la hacen duelo y causa común […]. Sin este poderoso motibo por solo efecto de su naturaleza condición se concitan con facilidad, y promueben una conspiración contra los españoles aunque sea con la idea de lograr en un solo yndividuo su benganza a costa del desvelo de muchos días, cuya acción es muy celebrada.[7]

En esta descripción se hacen evidentes los impulsos "reformistas" y de pacificación que se aplicaron a finales del siglo XVIII. Aunque también existieron caciques cunas que se cristianizaron y aceptaron alianzas duraderas con los españoles para beneficio de sus comunidades, hubo muchos casos de estos, como el del capitán Zecroso, que utilizó el nombre de Antonio y se comunicó con Bernardo Díaz, uno de los capitanes de balandra que custodiaban las costas del golfo de Urabá.[8]

Adelantándonos en la historia, cuando los establecimientos del Darién fueron abandonados, a principios del siglo XIX, los encargados de mantener a raya las incursiones de los cunas e ingleses fueron los gobernadores de las provincias del Chocó. Entre ellos estaba Carlos Ciaurriz, algunos militares de esas provincias al mando del corregidor de Murrí, Martín de Mutuverría, y otros capitanes que custodiaban la provincia de Nóvita. Los soldados eran enviados desde Quibdó para auxiliar a los pocos pueblos que quedaron ubicados en el Darién del sur, como Chepo, que seguía siendo atacado por los cunas en 1800, junto al fuerte del Cerro de las Pulgas en la boca del río Atrato. Además, mantenían vigilancia en la desembocadura del río Sucio, cercano a Murrí, importante para las incursiones militares en contra de los cunas del norte desde el Chocó y para la evangelización.[9]

A mediados del siglo XIX todavía se hacían observaciones sobre una posible invasión de parte de los cunas al Chocó, quienes bajarían en sus piraguas y bongos, armados y establecidos en Napipí. Esto obligaba a

[7] AGN, Milicias y marina, t. 119, d. 78, f. 664r, año 1792.

[8] AGN, Milicias y marina, t. 125, d. 30, f. 120v, año 1788.

[9] AGN, Milicias y marina, t. 120, d. 44, f. 291r, año 1801; AGN, Milicias y marina, t. 120, d. 43, f. 278r, año 1807.

las autoridades del Chocó a iniciar acercamientos amistosos para comprender los designios de los cunas y avisarles que una guerra contra estas poblaciones no los beneficiaría.[10]

El "sistema de poblamiento" como deslocalización

El principal interés de aplicar un sistema de poblamiento a lo largo del siglo XVIII era pacificar y conquistar a la población indígena habitante, para obtener la mayor cantidad de materia prima que se producía en el territorio. Además, interesaba evitar, a toda costa, la entrada de extranjeros y el consecuente contrabando entre estos y los cunas (Gómez 2008, 143-163). Esta fue una situación generalizada entre los puertos del Caribe y la Florida (Bohórquez 2009, 42). Algunos pueblos de indios fueron incorporados a las políticas de evangelización y avasallamiento español, lo que generó un mestizaje biológico y cultural, mediante un proceso de blanqueamiento y eliminación de cualquier rastro de creencias consideradas idolátricas (Bernand 2002, 13; Herrera 1998, 108).[11]

Uno de los métodos implementados durante gran parte del siglo XVIII, para fomentar el cultivo, el comercio y mantener el control de la provincia del Darién, fue el "sistema de poblamiento", por el cual se reconocía las riquezas del territorio y se sujetaba "pacíficamente" a la población de "indios rebeldes". La aplicación de patrones de poblamiento a la manera europea aseguraba y disciplinaba simbólicamente a los cunas tributarios y pobladores provenientes de diversos lugares del virreinato del Nuevo Reino de Granada, lo que mantenía el comercio y el intercambio de productos (Herrera 1994, 41-47; 1998, 99-100; Pita 2014, 79-107).[12]

En este caso, el deseo de la administración española era mantener controlados algunos puntos de posesión en toda la costa norte, para garantizar la apertura de un camino que conectaría a los pueblos de

---

[10] ACC, Gobierno, d. 6755, año 1825.

[11] AGN, Milicias y marina, t. 118, d. 4, ff. 15r.-19r, año 1784.

[12] AGN, Milicias y marina, t. 125, d. 103, f. 480r, año 1788; AGN, Milicias y marina, t. 120, d. 13, f. 85r, año 1788.

indios y otros poblados con las minas de la serranía del Darién, como una ruta segura, tanto para los comerciantes como para los habitantes del territorio (Rodríguez 2016).

El concepto de "deslocalización"[13] permite describir el mecanismo de control de poblaciones, puesto que la fundación de pueblos en el Darién tuvo como fin mantener una mirada disciplinante y alienante de los cunas, ya parcializados y obligados a tributar. Se pretendía lograr la quietud y la tranquilidad borbónica del estado virreinal de las Indias y preservar la explotación comercial de este territorio de importancia geopolítica. Sin embargo, esta situación duró poco, por la alta movilidad de los cunas y por el proceso de deserción de los pobladores y soldados (Mora de Tovar 1993, 45; Almada, Medina Bustos y Borrero Silva 2007, 245, 253).

Décadas antes, el gobernador Andrés de Ariza afirmó que

> La causa de la deserción y abandono de familias de esta provincia ha sido el origen, después de los robos de los extranjeros, las persecuciones de los indios y parece correlativo proponer un medio con que cese aquella y se vuelva la provincia a levantar de la miseria (Baquero y Vidal 2004, 38).

Al responsabilizar la pérdida de la provincia a los extranjeros, Ariza determinó una línea estratégica, conformada por varios mecanismos para acceder al corazón del Darién y conseguir la amistad de los cunas. La imposición de estas estrategias de dominación representaba una de las vías para calmar las etapas de violencia que ya habían acaecido en el territorio del Darién, en la primera década del siglo, puesto que para él

> El único y seguro medio de reducción y sugetar a la obedienzia del Rey los reveldes contenidos en este angosto Ysthmo, es el separar los estrangeros de su costa lo qual no se puede conseguir de otro medio y fácil más seguro que el de poblarla.[14]

[13] Este concepto es tomado de la propuesta del filósofo Andrea Cavalletti (2010), para analizar la seguridad ciudadana y la imposición de ciertas estructuras urbanas que permiten un control social más eficaz. De esta manera, asumo los proyectos de poblamiento, pacificación y exterminio como indicios de un proceso de control moderno, que vincula estrechamente el uso del espacio y el poder.

[14] AGN, Milicias y marina, t. 118, d. 104, f. 662v, año 1782.

Para los funcionarios, las hostilidades de los indios rebeldes durante 1768-1769 disminuyeron gracias a una serie de factores: la peste general de viruela, los ataques de los indios chocoes contra los cunas, aliados de la corona, la construcción de una casa fuerte en Yaviza y las salidas de pacificación de un cacique aliado con los funcionarios españoles, de apellido Estrada. Este cacique acabó de "limpiar de indios" rebeldes las inmediaciones de las fundaciones principales, lo que fomentó un seguro ambiente policial dentro de la población.

La idea de la corona era poblar la provincia, aunque fuera por medio de nuevos habitantes –conformados por poblaciones no "aceptadas" ni "adaptadas" a la sociedad colonial–, como mestizos, mulatos y negros libres desterrados de Panamá y del Nuevo Reino de Granada. Se impuso como castigo a personas consideradas inmorales: prostitutas, vagos, presidiarios y desertores o, como último recurso, se convocó a extranjeros franceses, ingleses y estadounidenses para que permanecieran en el territorio y fomentaran la agricultura y el comercio.[15]

A pesar de estos esfuerzos representados por una variopinta presencia de naciones y calidades sociales dentro de los pueblos españoles del Darién, muchos poblados de cunas rebeldes siguieron resistiendo, como los del norte y los "viejos de las montañas". Estos últimos eran referidos como "poblaciones interiores", pues "nunca se han querido reducir y dicen que primero muertos que vivir debajo de campana[16] y son los que por lo regular han hecho las hostilidades a los españoles", ocasionando que algunos pobladores extranjeros salieran del Darién a principios de la década de 1790 (Baquero y Vidal 2004, 57, 58; Vásquez 2013, 56).[17]

Esta situación aumentaba la necesidad, entre los pobladores, de que se mantuviera la presencia de soldados cerca a los pueblos recién fundados,

---

[15] AGN, Policía, t. 8, d. 8, f. 142v, año 1787; AGN, Milicias y marina, t. 136, d. 96, f. 698r, año 1786; AGN, Milicias y marina, t. 120, d. 20, f. 103r.-104v, año 1786; AGS, Secretaría del Despacho de Guerra, leg. 7054, d. 46, ff. 252r.-252v, año 1790.

[16] En este documento histórico se refieren al uso de las campanas de las iglesias católicas para congregar a los pobladores convertidos en vasallos. De esta manera, la expresión da cuenta de la resistencia de parte de los cunas frente a la posibilidad de vivir como vasallos pacificados por los españoles.

[17] AGN, Miscelánea, t. 139, d. 20, f. 609r, año 1789; AGN, Milicias y marina, t. 125, d. 63, f. 289r, año 1788.

para evitar los ataques de los cunas. Algunos ofrecieron pagar la construcción de fuertes a fin de tener más seguridad en el territorio,

> Pues aunque sea cierto que en los pueblos que tienen casa fuerte estén resguardados de su crueldad [de los cunas] no empero lo están las labores del campo y trancito de los ríos, el qual es forsosamente, la comunicación interior y exterior de esta provincia.[18]

A pesar de los intentos de los funcionarios españoles de mantener resguardadas a las poblaciones fue difícil extender este proceso en el interior de la provincia, hacia las rutas y conexiones entre poblados. Eran evidentes las dificultades logísticas que enfrentaban las autoridades para mantener la seguridad, garantizar la negociación y la disuasión en los pobladores y, así, evitar el ingreso de una amenaza externa, representada también por los corsos y piratas que rondaban el territorio.

La producción a costa del destierro

Cuando comenzó la escasez de pobladores voluntarios, los funcionarios escribían cartas a los cunas parcializados de los pueblos del Darién del sur, para que usaran a su antojo los terrenos de siembra en los poblados del norte. Por ejemplo, Antonio de Arévalo, ingeniero encargado de reconocer el Darién, escribió a Juan Cantin:

> Ha llegado ya el tiempo deseado de que logre tener en río Cayman, las conveniencias que le proporcionara el goze de sus pasados travajos empleados en hacer cacaguales. Pudiendo su suegra de *Vuestra merced* aprovechar algo de lo que tiene allí perteneciente a su hermano el cacique Pedro Toto.[19]

Antonio de Arévalo no solo trataba de convencer a Juan Cantin para que utilizara las tierras de su hermano en el pueblo de Caimán durante la época de brisas, también quería que convenciera a otros "amigos de la

[18] AGN, Milicias y Marina, t. 118, d. 104, f. 658r.-v, año 1782.

[19] AGN, Milicias y marina, t. 119, d. 61, f. 551v, año 1784.

gente del País", para que fueran pobladores y agricultores en esta zona que no había sido pacificada. Además, Arévalo le prometió una total seguridad en la costa del golfo, sin intrusión de los extranjeros o de los cunas del norte.[20] Así, el factor que determinaba la gestión de la agricultura en el Darién fue la entrada de pobladores, sin importar su origen social, nacional o "racial".

En 1786 uno de los espacios del proceso de poblamiento español era Carolina del Darién, habitado por pobladores "voluntarios", de origen francés, dirigidos por Antoine Vidal. Ellos solicitaron, en una carta, que "luego que el camino este avierto nos darán la recompensa prometida y la libertad de retirarnos cada uno donde le convenga".[21] Lo que interesa de esta solicitud es la respuesta que les dio Antoine Vidal, en la cual es notable el discurso de "buen gobierno" dieciochesco que utilizó este conductor de voluntarios:

> Mi intención conduciendo a *vuestras mercedes* aquí ha sido procurarles una suerte y un bienestar seguro, proporcionándoles concesiones de tierras mui fértiles [...] en una palabra, hacerles felices quanto sea posible con la protección del Gobierno bajo de los auspicios especiales del *Excelentisimo* *seño*r virrey, de suerte que con el tiempo, el travajo y la aplicación lograreis la felicidad consequente a vuestras labores [...] y ampliar quantos privilegios sean necesarios al fomento y prosperidad de esta nueva colonia española.[22]

En las afirmaciones de Antoine, la dupla población-riqueza adquiere más fuerza, porque sus beneficios estuvieron determinados tanto por las concesiones de tierra fértil como por la seguridad que otorgaba la presencia de un cuerpo militar. También resaltó que, en las tareas como pobladores voluntarios, desde la agricultura hasta operaciones militares, iban a beneficiar a la Corona por medio de su "tiempo, trabajo y aplicación". Dos años después, a los franceses no se les había otorgado licencia para salir del Darién.[23] Muchos tuvieron que lidiar con las múltiples

[20] AGN, Milicias y marina, t. 119, d. 61, f. 551r, año 1784.

[21] AGN, Milicias y marina, t. 120, d. 20, f. 103r, año 1786.

[22] AGN, Milicias y marina, t. 120, d. 20, f. 103v, año 1786.

[23] AGN, Milicias y marina, t. 125, d. 8, f. 33r, año 1788.

obligaciones impuestas por la Corona. Algunos optaron por permanecer en el territorio y otros desertaron, con lo cual el sistema de poblamiento tuvo diferentes dinámicas sociales.

El temor latente de los funcionarios era que la provincia del Darién quedara despoblada y en manos de los cunas rebeldes.[24] Para evitar esa situación se ideó un sistema de distribución de raciones y víveres que garantizara tres elementos necesarios para la supervivencia en un territorio tropical como el Darién. El primero fue conseguir las herramientas para la construcción de las viviendas, el segundo, mantener provisiones y alimentos frescos en las alacenas, y el tercero, tener acceso a los géneros estancados, como aguardiente, tabaco y naipes.[25] Además de la distribución de víveres, se debía garantizar un sueldo mensual por las labores de limpieza del monte, construcción de casas y vigilancia del territorio.

Constantemente, los funcionarios publicaban bandos en las provincias cercanas al Darién, con el fin de atraer más pobladores, con decretos de gracias y socorros.[26] Otros habitantes que entraron al territorio como "voluntarios" provenían de lugares donde habían ocurrido levantamientos en contra de la Corona española, como el de los "comuneros", focalizado principalmente en el Socorro, San Gil y Girón. Estos pobladores viajaron por el río Magdalena, en compañía de fray Joaquín de Finestrad, por presión de los funcionarios que querían pacificar dos territorios en disputa y habitados tanto por los comuneros –que estaban en contra de los impuestos a los estancos– como por los cunas rebeldes.[27] Es notable en este proceso que

> Uno de los pocos alicientes y elementos de unificación entre los pobladores voluntarios era la presencia de un religioso que pudiera mantener y reafirmar la fe católica para poder resistir las duras irrupciones de indios rebeldes y peligrosos extranjeros, así lo afirmó el capellán Joaquín de Finestrad al virrey Antonio Caballero y Góngora, pues él debía

[24] AGN, Milicias y marina, t. 122, d. 80, f. 480r, año 1780.

[25] AGN, Caciques e indios, t. 1, d.2, ff. 6r.-6v, año 1784; AGN, Miscelánea, t. 8, d. 5, ff. 30r.-34r, año 1786.

[26] AGN, Milicias y marina, t. 135, d. 56, ff. 425r.-429r, año 1784; AGN, Milicias y marina, t. 120, d. 34, ff. 217r.-224r, año 1788.

[27] AGN, Milicias y marina, t. 136, d. 97, ff. 701r.-703v, año 1785; AGN, Milicias y marina, t. 136, d. 103, ff. 747v.-760r, año 1786.

> alentar a los habitantes de la Villa del Socorro para que se convirtieran en nuevos pobladores de la provincia del Darién (Vásquez Pino 2013, 86).[28]

El poblamiento, el destierro y la religión unieron fuerzas para considerar al Darién un sector que necesitaba ser pacificado y controlado. Otras personas evitaban vivir en el Darién porque no veían beneficio alguno en ser súbditos de esta provincia. Entre quejas y reclamos, los habitantes provenientes del pueblo de Lorica exigían al virrey que no los mantuvieran en un lugar tan peligroso, puesto que

> Viven en unos quarticos sumamente yncomodos que no pueden criar en ellos ningún animal, ni aun siquiera gallinas que son mui precisas, por eso solicitaban que con la maior prontitud se haga el pueblo [de Caimán] enpezado a construir, para que estos infelices logren la comodidad que desean.[29]

Lo mismo solicitaba un antiguo fundador y militar del establecimiento de Carolina, que huyó a Caimán por "los muchos trabajos, enfermedades, calamidades que paso en dicho puesto".[30] También lo hicieron los pobladores de San Bernardo de Buenavista, de la jurisdicción de Lorica, porque "los indios bárbaros habían quemado sus casas".[31]

Cuando un pueblo estaba mal ubicado, propenso a inundaciones o a merced de los ataques de los cunas, representaba un gasto innecesario para la corona española y muchas incomodidades para los pobladores recién llegados. En estos casos se solicitaba el traslado de una población a un nuevo sitio; este fue el caso del establecimiento de Caimán, que fue desplazado a la punta de San Blas en 1794, como consecuencia de las inundaciones; también representó la salida de algunos habitantes de la provincia del Darién (Santa Teresa 1956, 329).[32] Los pobladores no

---

[28] AGN, *Miscelánea*, t. 138, d. 8, f. 51r, año 1787.

[29] AGN, Milicias y marina, t. 125, d. 8, f. 37r.-37v, año 1788.

[30] AGN, Milicias y marina, t. 125, d. 99, f. 468r, año 1787.

[31] AGN, Caciques e indios, t. 50, d. 12, ff. 412r.-455v, años 1787-1788.

[32] AGN, Milicias y marina, t. 118, d. 115, ff. 817r.-818v, año 1793; AGN, Milicias y marina, t. 119, d. 64, f. 559r, año 1787; AGS, Secretaría del Despacho de Guerra, leg. 7238, d. 22, f. 147v, año 1791; AGS, Secretaría del Despacho de Guerra, leg. 7242, d. 40, f. 147v, año 1794.

solo necesitaban de una estabilidad económica y material para permanecer en esa región. La Corona se interesó en controlar las almas de sus vasallos y en adoctrinar y evangelizar a la población "hostil". De esta manera, el poder pastoral[33] ingresó en las filas del buen gobierno, lo que determinó cambios en la vida cotidiana de los cunas y los demás pobladores.

Como ejemplo, en 1788 el capitán indígena llamado Yack había muerto, la población a la cual representaba se mantenía quieta y pacífica, es decir, continuaban como indios parciales, pero un grupo de "montaraces", tuvo una desavenencia con el cacique Suspani[34] y mantuvo distancia frente a los españoles, porque

> Es a decir, que el genio áspero de esos montaraces que nunca han tratado con nosotros [los españoles] exige tiempo, maña y paciencia y que a esto se agrega que como al tiempo de la Pacificazion sus casiques y ancianos no fueron combidados ni llamados están recentidos que Urruchurchu [Suspani] respondiese por ellos sin tener autoridad y que son dueños de sus tierras como Urruchurchu de las suyas.[35]

Como afirmaba uno de los tantos capitanes impuestos llamado Sebastián, "la Pacificazion de los chucunas era negocio largo que los más de sus capitanes son hombres ancianos muy desconfiados y marrulleros".[36] Sin los líderes impuestos por los españoles, las demás parcialidades cunas no seguirían los puntos del tratado político firmado en Turbaco. Esta situación fue aprovechada por las parcialidades que no habían aceptado firmar el trato como los chucunas, los moreties, los bayanos, los taimaties y otros de las cordilleras. En ese momento el gobernador

---

[33] El poder pastoral es un concepto foucaultiano que hace referencia a cómo el Estado asume el poder disciplinario desde una visión cristiana. Esto sucedía frecuentemente en el Estado virreinal español, el cual justificaba su ingreso a territorios desconocidos con el fin de llevar la religión a los indígenas. Para ampliar la información con respecto a los conceptos foucaltianos aplicados a ejemplos coloniales (Redfield 2008).

[34] Estos líderes aparecen "firmando el Tratado de Turbaco el 20 de julio de 1787. Entre los convocados estaban el capitán Guillermo Hau de Putrogandi, el capitán Gaicali de río Mono, el capitán Jorge de Agandi, el capitán Urruchurchu o Suspani de Sucubti y, como representante de los otros jefes de la cordillera, el capitán Jack" (Vásquez Pino 2015, 32).

[35] AGN, Milicias y marina, t. 125, d. 43, f. 181r, año 1788.

[36] AGN, Milicias y marina, t. 125, d. 43, f. 182v, año 1788.

Ariza averiguó que eran tres ancianos los que generaban respeto entre los cunas rebeldes, cuyos nombres eran "el lele Tumate, Chipurnia y Copitoni, enemigos acérrimos de la empresa del camino y por consiguiente en continua observación a nuestros movimientos" (Lucaioli 2009, 90).[37] Estos cunas *leres* representaban la autoridad porque eran sacerdotes y no habían sido impuestos o convencidos por los españoles con sus estrategias de negociación, como dádivas y regalos.

Al no formalizarse un tratado político duradero, algunos funcionarios y militares españoles prefirieron las luchas "a sangre y fuego"; incluso llegaron a proponer el exterminio o la aniquilación del grupo indígena (Grahn 1979, 41-87). En 1790, los funcionarios ejecutaron la evacuación de los establecimientos de la costa del Darién, no sin antes firmar un tratado con los ocho caciques, capitanes y tenientes cunas para que continuaran siendo fieles.[38]

Para los españoles, una de las consecuencias negativas de no "exterminar" a los cunas fue el ataque al pueblo de Marea, en 1775, donde los cunas tomaron cautivas a ocho mujeres.[39] Esta acción había causado que la provincia se mantuviera desierta; en palabras del gobernador del Darién Miguel Valcárcel:

> Ya por las muchas muertes que han ejecutado en diversos tiempos, como porque recelosos de insultos semejantes se retraen muchos de avenzindarse en dicha provincia y solo exterminando enteramente estos yndios, se conseguiría la lavor de sus tierras y abundantes minas, libres del sobresalto de ser atacados por estos crueles enemigos (AGN, *Milicias y marina,* 1775, t.116, d.64, f.328v.).

La idea de exterminar a los cunas tuvo sus disidentes. Por ejemplo, el gobernador de Cartagena Juan de Pimienta escribió, en 1776, al virrey Manuel de Flórez sobre las expediciones y las hostilidades, puesto que

---

[37] AGN, Milicias y marina, t. 125, d. 63, f. 289r, año 1788; AGN, Milicias y marina, t. 116, ff. 191r.-192v, año 1788.

[38] AGN, Milicias y marina, t. 119, d. 80, f. 673r, año 1790.

[39] El cautiverio de niños, niñas y mujeres es una de las situaciones poco analizadas para el caso de los cunas, puesto que la información que se encuentra es fragmentada y no permite un seguimiento más completo de los rastros de estas personas, que aparecen y desaparecen en segundos (Operé 2001).

ninguna de estas operaciones estaba dando resultados satisfactorios para el fomento del territorio y el poblamiento. Explicaba que era más provechoso mantener un sistema de fortificaciones en la costa y un buen número de balandras,[40] dispuestas a cerrar las puertas del Darién al contrabando; además, recomendaba ubicar poblaciones estratégicas cercanas a las costas, ya que era difícil conocer la totalidad de su población. Asimismo, la presencia militar española se reducía constantemente, porque el invierno en el Darién aumentaba la desesperación de los soldados que no estaban climatizados; muchos perecieron y otros huyeron.[41]

En la década de 1780 se intensificaron las acciones para ingresar en "bulto" al territorio darienita. Andrés de Ariza informó al virrey, Manuel Antonio Flórez, sobre sus entradas en algunos pueblos de "indios rebeldes" en el río de Surubuty; le comentó que destruyó sus sementeras porque cuando entró a gobernar la provincia, había creído ingenuamente que podría llegar a una verdadera amistad con los cunas, pero

> Por mi desgracia fue, y es en vano pensar por esta parte en tal útil pensamiento porque desde los años de 50 reina recíprocamente un odyo mortal entre los habitadores sibilisados y silvestres de esta provincia que los ha hecho según parece eternamente yreconciliables. Dixe que era en vano pensar por esta parte (por ninguna del sur) proponer partido a los yndios barbaros y no hay duda en lo que digo porque a lo menos passa con los españoles no conocen correspondencia ni exercitan humanidad en tal manera está el negocio por los delitos recientes e ympunidos de que si se les despachasen dos o más parlamentarios para tratar de convenio probablemente sacrificarían sus vidas con implacable odio, si se despachan muchos huyen de ellos.[42]

Las acciones de Ariza fueron criticadas por Joseph Domás porque hacía tiempo se le antojaba en su gobierno "como si fuese señor de aquellos vasallos", y confirmaba al Virrey que

[40] "Embarcación de cubierta que tiene solo un palo con una vela llamada cangreja. Sirve para transportar géneros y para el corso. Son más comunes en el mar océano" (RAE 1869, 93).

[41] AGN, Milicias y marina, t. 51, d. 51, f. 286r, año 1786.

[42] AGN, Milicias y marina, t. 116, d. 65, f. 348v, año 1780.

> las particulares ydeas de Ariza no son dirigidas a beneficio del servicio, aun quando las figure de tales, sino antes bien de la ambición de atesorar dinero sea o no bien ganado en perjuicio del ynfeliz soldado.[43]

Es decir, el gobernador Ariza, que en realidad no iba al campo en el momento en que debía luchar contra los cunas, favorecía una política de diálogo con los caciques para su beneficio propio, a fin de no desgastarse; además no favorecía a los soldados ni a los pobladores,

> pues como infelices y subyugados de aquel despotismo apenas han tenido aliento de nombrar a Ariza, sino en un tono de temer justiciamente a su tiranía, ya comprobada en las 20 familias que huieron del Darién en años pasados.[44]

Conclusiones

Muchos proyectos de finales del siglo XVIII se pensaron alrededor de las problemáticas evidenciadas por Ariza, pero no pudieron aplicarse de manera duradera. El proyecto de Ariza fue efectuado por el virrey don Antonio Caballero y Góngora, a lo largo de la década de 1780, gracias a un esfuerzo económico de gran magnitud para mantener abastecidos a los poblados, salvaguardar la provincia y sus habitantes. Pero los pueblos y fuertes que mantendrían al Darién dentro de la esfera del control español fueron extinguiéndose, a partir de 1790; de ellos salieron todos los pobladores en busca de una tierra que prometiera paz y tranquilidad, no sin antes dejar algunas huellas dentro del territorio, como el cultivo constante del cacao y el interés de permitir la navegación del río Atrato (Bohórquez 2009, 20).

En el tiempo que duraron las deslocalizaciones poblacionales a nombre de la seguridad y el control, algunos factores fueron determinantes para el fortalecimiento de las fundaciones, como el comercio y la agricultura, determinadas por las condiciones climáticas, la distribución constante de víveres, de herramientas y la llegada permanente de pobladores (Santa Teresa 1956, 314). Pero estos factores no fueron suficientes

[43] AGN, Milicias y marina, t. 119, d. 83, f. 684r, año 1787.

[44] AGN, Milicias y marina, t. 119, d. 83, f. 684v, año 1787.

para establecer un verdadero poblamiento español del territorio, más bien contribuyeron a que el Darién permaneciera en manos de los cunas, sus aliados extranjeros y pobladores mestizos.

Las peticiones realizadas por sus habitantes, ubicados en el contexto global de la provincia del Darién, no redujeron el interés de la Corona española por consolidar el poder disciplinario, pues su ejemplo serviría para intentar proyectos similares. Los factores que detuvieron el intento colonizador fueron la falta de presupuesto y el brusco cambio de gobierno que se generó en la primera década del siglo XIX, en la península ibérica.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo Central del Cauca (Popayán)
 Fondo Gobierno
Archivo General de la Nación (Bogotá)
 Fondo Caciques e indios, Milicias y marina, Miscelánea, Policía
Archivo General de Simancas (Simancas)
 Fondo Secretaría de Despacho de Guerra

Obras secundarias

Almada Bay, Ignacio, José Marcos Medina Bustos y María del Valle Borrero Silva. 2007. “Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821”. *Región y Sociedad*, 19: 237-266.

Baquero, Álvaro, y Antonino Vidal. 2004. *La Gobernación del Darién a finales del siglo XVIII: informe de un funcionario ilustrado*. Barranquilla: Universidad del Norte.

Bernand, Carmen. 2002. “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica un enfoque antropológico de un proceso histórico”. *Motivos de la antropología americanista: indagaciones en la diferencia*, compilado por Miguel León-Portilla, 105-133. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bohórquez, Jesús. 2009. "'Más para entretener la miseria que despertar la codicia': los frutos del comercio y los mercados imperiales durante el nacimiento del liberalismo. Nueva Granada (1780-1810)". *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura* 36 (1): 17-53.

Cavalletti, Andrea. 2010. *Mitología de la seguridad: la ciudad biopolítica.* Buenos Aires: Andrea Hidalgo.

Colmenares, Germán. 1989. *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*. Bogotá: Banco Popular.

Gómez, Juan Sebastián. 2008. "Las tensiones de una frontera ístmica: alianzas, rebeliones y comercio ilícito en el Darién. Siglo XVIII". *Historia y Sociedad*, 15: 143-163. https://bit.ly/2ZhhCfq

Grahn, Lance. 1979. "Indian Pacification in the Viceroyalty of New Granada, 1740-1803". Tesis de maestría, Texas Tech University.

Herrera, Marta. 1994. "Espacio y poder. Pueblos de indios en la provincia de Santafé (siglo XVIII)". *Revista colombiana de antropología*, 31: 33-62.

— 1998. "Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: dominación y resistencia en la sociedad colonial". *Fronteras de la historia* 2 (2): 93-128. https://bit.ly/3dFM2Nz

Lucaioli, Carina. 2009. "Alianzas y estrategias de los líderes indígenas abipones en un espacio fronterizo colonial (Chaco, siglo XVIII)". *Revista Española de Antropología Americana* 39 (1): 77-96.

Mora de Tovar, Gilma. 1993. "Poblamiento y sociedad en el bajo Magdalena durante la segunda mitad del siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 21: 40-62.

Operé, Fernando. 2001. *Historias de la frontera: el cautiverio en la América Hispánica.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Pita, Roger. 2014. "Vicisitudes de un malogrado proyecto colonizador: la migración de familias del nororiente neogranadino a la provincia del Darién, 1783-1790". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 19 (1): 79-107.

RAE (Real Academia Española). 1869. *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Imprenta de don Manuel de Rivadeneyra.

Rama, Ángel. 1998. *La ciudad letrada.* Montevideo: Arca.

Redfield, Peter. 2008. "Foucault in the Tropics: Displacing the Panopticon". En *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*, editado por Jonathan Xavier Inda, 50-79. Oxford: Blackwell Publishing.

Rodríguez, Nelson Eduardo. 2014. "El imperio contraataca: las expediciones militares de Antonio Caballero y Góngora al Darién (1784-1790)". *Historia Crítica*, 53: 201-223. https://bit.ly/2CVf6nP

— 2016. "La amenaza cuna: política de indios del gobernador Andrés Ariza en el Darién durante su primera década de gobierno en el siglo XVIII". *Historia Caribe* 11 (28): 211-239.

Santa Teresa, Padre Severino de. 1956. *Historia Documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién: desde el descubrimiento hasta nuestros días*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República de Colombia.

Serje, Margarita. 2011. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie.* Bogotá: Uniandes.

Vásquez Pino, Daniela. 2013. "Políticas, discursos y representaciones sobre el Darién, 1739-1789. Sistemas de control del Reformismo Borbónico". Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Colombia.

— 2015. "'Los yndios infieles han quebrantado la paz'. Negociaciones entre agentes europeos, chocoes y cunas en el Darién, 1739-1789". *Fronteras de la Historia* 20 (2): 14-4. https://bit.ly/2BQMo6I

Cuarta sección
Orden urbano y alteridad

Capítulo 12
El trabajo indígena en la república de españoles: del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII

Mauricio Alejandro Gómez Gómez

La ciudad de Santafé, sede del poder político del Nuevo Reino de Granada, fue fundada en 1538, en la zona más densamente poblada de indígenas del territorio recién explorado por los españoles. La altiplanicie de la Cordillera Oriental de los Andes poseía condiciones ambientales favorables para el desarrollo del modelo de la cultura andina, allí se originó la civilización chibcha o muisca (Bennett 1947, 52). En aquel entorno, los colonizadores dispusieron de buena cantidad de mano de obra indígena para la construcción de la ciudad y el sostenimiento de su vida material. Para los españoles, la fundación de ciudades significaba vivir en sociedad, como cristianos, siguiendo parámetros de corrección; además, la ciudad dotaba de carácter político a sus habitantes.

Con la importante población indígena que participó en la conformación de Santafé, la convivencia entre españoles e indios, en vez de la separación entre dos repúblicas, fue la situación cotidiana de esta ciudad. Como lo afirma Francisco de Solano (1975, 245), la ciudad exclusivamente para la población blanca no existió, pues "la programación socioeconómica del ibérico no podía pensarse, ni sostenerse, sin la colaboración, apoyo y ayuda que representaba la población indígena".

El historiador John Elliott (2005, xvi) señala que en las ciudades fundadas por españoles se transformaba la vida de los indígenas, pese a que conformaran una mayor proporción pues se encontraban en situación subalterna. En la ciudad se diluían las distinciones prehispánicas propias de sus comunidades de origen, es decir que se uniformizaba la

población indígena y se reforzaba la categoría de "indio" creada por los españoles, en la cual se desconocían sus particularidades étnicas.

Históricamente, el espacio urbano permitía el encuentro entre personas de orígenes diversos y el aprendizaje mutuo. Así mismo, dentro de ese espacio existían lugares o situaciones privilegiadas donde las cosas sucedían con mayor intensidad. La residencia en las ciudades y la realización de oficios urbanos permitían a los indígenas conocer a diferentes personajes y agentes coloniales, el funcionamiento eclesiástico, los códigos de los colonizadores con respecto a la religión, los conflictos por el poder, aprender el español, leer y escribir (Kingman 1992, 40).

En este capítulo se estudia el trabajo indígena en Santafé, entre 1550 y 1650. Se comprende que el desempeño laboral de los indios era diverso y estaba mediado por el contexto en el que se desenvolvían, por las relaciones con individuos de otras etnias, por su edad y por el género (hombres: artesanos y mujeres: servicio doméstico). No obstante, se trasngredía este "deber ser" del trabajo indígena, en especial en cuanto a las mujeres. Este análisis se ha dividido en tres partes: el trabajo de los niños, el trabajo artesanal de los hombres indígenas y, por último, las labores femeninas asociadas al servicio doméstico.

Niños indígenas: trabajo y fidelidad

Era frecuente que los niños indios fueran llevados a vivir en casas de españoles. En ellas se desempeñaban trabajando en las cocinas, en oficios domésticos y como aprendices. De este modo, desde la más temprana infancia se establecían lazos de dependencia entre indios y españoles, lo que se traduciría, en el futuro, en fidelidad y pertenencia a la casa en donde habían sido criados.

Los niños indígenas llegaban a la ciudad de diversas maneras. Por lo regular eran extraídos de sus comunidades de origen, en el caso de los que provenían de fuera de la ciudad. Una práctica común era que fueran sacados por sus encomenderos del ámbito rural para llevarlos a trabajar en sus casas urbanas. Según Teresa Vergara (2012, 101), quien investigó el caso de niños y niñas indígenas en Lima –realidad que pudo ser común en Hispanoamérica–, solían ser enviados a servir a casa de su

encomendero en la ciudad. No estaban obligados a servir; sin embargo, se acostumbraba que los padres indígenas, cuando su encomendero lo solicitaba, le entregaran a alguno de sus hijos para ayudar con los mandados, la limpieza y el entretenimiento de los niños de la casa.

Durante las visitas a la tierra, los cargos más comunes contra los encomenderos se referían a no declarar las indias de servicio. Con frecuencia, ellas ingresaban a casa de sus encomenderos desde que eran niñas (llamadas *chinas*) y llegaban a formar parte de la familia o, con esta idea, se les compensaba su falta de paga. Por ejemplo, en 1600, doña Isabel de Zambrano, encomendera de Citaquecipa, tenía dos indias de 15 años y otras dos de 7, cuyos servicios no estaban tasados ni se les pagaban. Debía tener otras indias, porque fue acusada de no mostrar las dedicadas al servicio doméstico. Por otra parte, también se creaban lazos entre las chinas y sus amas. Era el caso de María, china de servicio, quien pidió a la Audiencia mandamiento de amparo para que no la sacaran de casa de su ama, doña Margarita Velázquez, aduciendo que "le ha criado desde niña con toda voluntad de hacerle todo buen tratamiento, y enseña cosas de virtud" (Ruiz 1975, 336-337).[1]

Las niñas indígenas que entraban a formar parte de la servidumbre doméstica desde una edad temprana participaban en la crianza de los hijos de sus amos. Muchas indias se convirtieron en madres en el servicio doméstico y eran contratadas como "amas de pecho" para dar lactancia a los hijos de los patrones o a los niños huérfanos que llegaban a las casas de los españoles (Mendieta y Bridikhina 1997, 28-29).

Otra forma de tomar "posesión" de niños indios era adquirirlos durante la apertura de nuevas fronteras. En ese caso, los indios de "tierras de guerra" sufrían el secuestro de los más pequeños. Luego de ser desprendidos de sus comunidades, sus amos los sometían a diversas formas de explotación del trabajo infantil. Los *indios criollos* no contaban con lazos en el mundo rural, por ello toda su vida y su cotidianidad eran urbanas, los oficios que desempeñaban eran los requeridos para la vida en ciudad, lo que limitaba su movilidad geográfica. Además, estaban atados por deudas morales con los españoles.

[1] Representación del protector de naturales, Santafé 8 de enero de 1642, AGN, Miscelánea, 90, f. 517.

Los indios criados en la ciudad eran despojados de su memoria indígena. Así, puestos al servicio de los españoles, todos sus referentes serían hispanos. Uno de estos niños había sido Juan, un indio tartamudo, que vivía en Santafé en 1603, dedicado al servicio doméstico en casa de Hernando Mejía. La crianza y adscripción a la casa de un español pasaba a ser parte de la identificación del individuo, se presentaba como "criado en su cassa y cozina" aludiendo a las labores de servicio doméstico que también desempeñaban los niños varones.[2] Es probable que muchos de los indios adultos que transitaban las calles hubieran sido niños trabajadores, algunos permanecían la mayor parte de su vida bajo las órdenes de quienes los habían criado desde chicos. Por ejemplo, en Santafé, en 1620, la india Inés de 20 años aseguró que "es natural de esta ciudad y nació en ella, en casa de Gerónimo de Espinosa, escribano público a quien a servido siempre".[3]

Las anteriores frases encierran el desarraigo sufrido por los hijos de indígenas, quienes tal vez fueron arrebatados, a la fuerza, de sus padres. Hay razones para suponer que los españoles no querían perder a los niños indios que lograban tener en sus casas, pues en un futuro se convertirían en mano de obra disponible y fiel. Por otra parte, cuando llegaban a la edad adulta, los indios se valían de ese desarraigo, les convenía aparecer como individuos carentes de vínculos de servidumbre con algún encomendero y, más bien, acreditarse como artesanos independientes.

En ocasiones, estos niños podían lograr un ascenso social en su vida futura. El servicio doméstico era, para ellos, un espacio de aprendizaje del mundo urbano español. El joven indio urbano podía apreciar que era posible dejar el servicio doméstico, que, si bien le proporcionaba casa, alimentación, vestido y protección, el precio era demasiado alto, pues recibía malos tratos y experimentaba una situación de dependencia que lo ponía en el nivel más bajo de la escala social entre las personas libres. La alternativa de trabajar como artesano le permitiría obtener independencia, prestigio social y una mejor situación económica. El tránsito común era pasar del servicio doméstico a convertirse en aprendiz en algún taller para, más adelante, llegar a ser artesano, con lo que obtenía

[2] AGN, Caciques e indios, leg. 61, doc. 5. f. 609r, año 1603.

[3] AGN, Caciques e indios, leg. 13, doc. 37. f. 802r, año 1620.

reconocimiento social como un trabajador especializado que formaba parte de un gremio (Vergara 2012, 103-104).

En los asientos de trabajo redactados ante escribanos es difícil determinar si el niño había sido colocado como aprendiz, pupilo o criado. Según la legislación de la época, los niños podían ingresar a servir a partir de los diez años, y las niñas desde los ocho. En ambos casos se indicaba que debían recibir un pequeño pago por su trabajo, aunque esto no era cumplido pues se consideraba que se les pagaba con darles comida, techo y vestido (Vergara 2012, 102). Un ejemplo de esto es la "india china" Micaela, de 10 o 12 años, quien servía a doña Jerónima Verdugo, mujer de Jerónimo de Espinosa "donde estaba recogida" en Santafé, en 1613.[4]

La decisión de dejar el servicio doméstico para pasar a aprender un oficio era, en realidad, parte del proceso de establecerse legalmente en la ciudad, a lo que aspiraban los niños que habían crecido en ella trabajando como sirvientes. Llegar a ser artesano significaba un cambio sustancial en la vida de los varones indígenas. El hecho de ejercer un oficio especializado los eximía de la obligación de cumplir con la *mita*, pues se consideraba que los indios artesanos contribuían con su trabajo al bienestar de la república. Por lo tanto, disponían de libertad para residir donde quisieran sin el temor de ser obligados a regresar a sus pueblos. Además, el conocer un oficio los colocaba en una situación superior a la de cualquier otra persona que, por no ser un trabajador especializado, debía trabajar de forma eventual, lo cual se identificaba con los sectores más bajos de la sociedad urbana (Vergara 2012, 106-107).

Los hombres indígenas y el trabajo artesanal

Por medio del concertaje un indígena se contrataba con un maestro artesano en calidad de aprendiz, durante uno a tres años. El maestro se comprometía a proporcionarle alimento, vestido y, en algunos casos, una cantidad de dinero. Cumplido el tiempo fijado, el maestro debía darle las herramientas necesarias para la instalación de un taller propio.

[4] AGN, Caciques e indios, leg. 43, doc. 18. f. 986r, año 1613.

Este sistema de concertaje urbano permitió retener mano de obra indígena gratuita o semigratuita, pero también constituyó un mecanismo de traspaso de cierto tipo de oficios, de manos de los maestros españoles, lo que estimuló el asentamiento de los indígenas en la ciudad (Moscoso 1989, 353).

Entre los primeros contratos de aprendizaje redactados en la ciudad de Santafé se encuentra uno del 13 de abril de 1557. Ese día, Gonzalo Cano, alguacil de Santafé, por orden del oidor Juan Montaño, asentó a un indio ladino (hispanizado) llamado Francisco, como aprendiz del sastre español Juanes Navarro. Durante dos años, este indio estaría al servicio de su maestro, mientras, simultáneamente, aprendía el oficio de sastre. A cambio, al finalizar cada año, su maestro le pagaría ocho pesos de buen oro y cuatro mantas, dos blancas y dos pintadas (Rodríguez 2015, 6).[5]

Diana Rodríguez (2015, 41) señala que, en la ciudad de Santafé, los talleres no eran importantes tan solo por ser lugares donde se producía, se comercializaba y se aprendía, sino también porque eran espacios de integración e interacción de sujetos de diversas calidades (españoles, indios, mulatos y hasta esclavos), en medio de un orden colonial que intentaba disgregar y separar. Por ello, pueden considerarse como potenciales lugares de contacto social y cultural.

En una sociedad donde las formas de vagancia estaban proscritas, el trabajo artesanal representaba para el indígena no solo su supervivencia, sino también un valor simbólico, que le permitía acceder a su lugar dentro del colectivo de indígenas trabajadores y en la sociedad urbana, a pesar de su carácter de subalternidad. De esta forma, los oficios fomentaban la cohesión dentro del grupo indígena, como colectivo, debido a la falta de gremios formalmente establecidos para asegurar buenas condiciones laborales y de mercado. En compensación, la amistad y compañerismo entre indios que desempeñaban los diferentes oficios actuaba como factor de equilibrio. Sin embargo, en ocasiones esa armónica convivencia solía tambalear, lo cual ponía en riesgo el único recurso del que disponían para ganarse la vida de forma honesta.

Un ejemplo de esto sucedió el domingo 25 de marzo de 1618. Ese día, a las seis de la tarde, el indio Francisco, de oficio carpintero, separó

[5] AGN, Notarías (Notaría 1.ª de Bogotá), t. 1, caja. 1, carp. 1, f. 91v [foliación nueva], año 1557.

a unos indios que tenían una pendencia en la plazuela de San Agustín. Luego de terminar con la trifulca, uno de los contrincantes, llamado Andrés, de oficio sillero, quien aún estaba encolerizado, se fue contra Francisco y con un palo le golpeó la cara.[6]

Andrés, el atacante, fue llevado a prisión y el defensor de naturales Juan Rodríguez Corchuelo pidió su libertad, argumentando que era "amigo" de Francisco, el carpintero. A su vez, este se apartó de la querella manifestando que si bien Andrés lo había descalabrado en la pendencia donde había intervenido para poner paz, le perdonaba la agresión, pues "somos hamigos y estoy bueno y sano".[7] Es muy probable que Andrés y Francisco ya se conocieran en su cotidianidad urbana, por ello este último intervino en la pelea para evitar que el primero saliera herido y, así, evadir el conflicto.

Detrás del argumento de "somos amigos", tan común a la hora de resolver los conflictos entre indios artesanos, se encontraba la frágil situación económica de los indígenas industriosos junto con la angustia que representaba ir a parar indefinidamente a la cárcel por una simple pelea con uno de sus colegas.

Queda claro que para estos oficiales artesanos ir a la cárcel significaba dejar de ganar algunos pesos en pago por su trabajo del que dependían para vivir. Esta situación laboral adversa se debía a que, en el siglo XVII, en el Nuevo Reino de Granada no se habían constituido gremios de artesanos que defendieran el oficio y brindaran condiciones laborales dignas para los trabajadores. De hecho, su sustento diario provenía de lo que ganaran con el trabajo de cada día (Rodríguez 2015, 7).

En la cotidianidad de los talleres de artesanos urbanos la diferenciación étnica podía pasar a un segundo plano, pues pesaba más la autonomía que daba la destreza en el oficio y la posibilidad de encontrar otro empleo; de este modo, no existía un vínculo de obligación y, por lo tanto, de sumisión con un español específico. Debe tenerse en cuenta que la proximidad entre españoles pobres e indios artesanos hacía que la brecha que separaba los dos grupos fuera más angosta. Esto deja ver, como lo afirma Gruzinski (2007, 61), que las identidades de los

[6] AGN, Caciques e indios, leg. 70, doc. 7, f. 204r, año 1618.

[7] AGN, Caciques e indios, leg. 70, doc. 7, ff. 206r-207r, año 1618.

individuos estaban en constante movilidad. Por lo mismo, es equivocado asignar a cada grupo humano unas características y aspiraciones determinadas que, supuestamente, se basan en un sustrato cultural estable o invariable.

Un caso que cuestiona esa "retórica de la alteridad" sucedió en Santafé, la noche del domingo 16 de octubre de 1603, cuando el platero español, Blas de Pedraza, golpeó con un palo al indio Juan de Nava, sastre de oficio, quien salió lastimado el cuerpo y las coyunturas. El origen de la enemistad entre el español y el indio, que había terminado en golpiza aquella noche, estaba en que la india Inés, hermana de Juan, desde hacía más de tres años se hallaba amancebada públicamente con el español. Juan no estaba conforme con ello y, al parecer, solía aconsejar a su hermana que más bien "Se ocupase en serbir a una muger onrada". Después de la arremetida de Pedraza, el maltrecho indio Juan estaba preocupado por las heridas que tenía en el cuerpo y sobre su eventual recuperación, pues era "posible quedar manco de algun braso y me hizo rebentar sangre por las narises y boca". De quedar malogrado su brazo, Juan tendría dificultades para volver a ejercer su oficio de sastre, lo que muestra que la paliza del español estaba dirigida a dejarlo inválido y acabar con la forma de obtener el sustento.[8]

El español Pedraza no soportó que Juan, siendo un indio, se atreviera a cuestionar su comportamiento al decirle a Inés que, más bien, debía trabajar en casa de una mujer honrada, en vez de servir al platero con quien vivía en estado socialmente reprobable, y quien, a pesar de ser español, no era un hombre confiable. En este caso se observa que el trabajo artesanal dotaba al indígena "subordinado" de un valor que lo animaba a enfrentarse al español "dominador". Posiblemente, un factor determinante en este cambio en el carácter de Juan fuera la cercanía laboral con un tipo de españoles que no estaban en la élite de oficiales reales ni encomenderos, sino que eran blancos pobres. En enfrentamientos como el descrito queda patente la defensa del honor que los españoles consideraban menoscabado por los indios, en el ámbito público de la ciudad.

Los artesanos se insertaban en la sociedad colonial no solo como individuos útiles, sino también porque adquirían cierta independencia

[8] AGN, Caciques e indios, leg. 34, doc. 24, f. 961r, año 1603.

económica y se adscribían a una comunidad urbana de hombres trabajadores. El oficio artesanal permitía al indígena varón urbano construir su masculinidad, lo cual iba de la mano con su valor dentro de la sociedad. En primer lugar, el poseer un oficio implicaba haber tenido un aprendizaje con el cual se desarrollaba una destreza específica. En esta capacidad se ponía en juego su inteligencia, sagacidad, eficiencia, es decir que, aunque no dejaba de ser un trabajo manual, involucraba una elaboración intelectual que le permitía no ser utilizado como fuerza bruta. Por otra parte, como artesano, el indio tenía la oportunidad de llegar a ser independiente en un futuro.

Mujeres indias: servicio doméstico y otros oficios transgresores

Según Jacques Poloni-Simard (1992, 219), el servicio doméstico podía representar una manera de escapar al destino de exclusión que pesaba sobre el indígena. El trabajo en la ciudad, en casas de españoles, permitía a las indias acceder a ciertos elementos de la cultura hispana que podían aprovechar para fines personales: aprender el español, conocer el funcionamiento sociojurídico de la sociedad dominante, etc. Para las indias migrantes sin compañía el trabajo doméstico les aseguraba vivienda, alimentación y, en ocasiones, algún pago (Vergara 1997, 146). A pesar de ello, las mujeres estaban en innegable desventaja económica, lo que demuestra que el género contribuyó de manera determinante a la discriminación étnica y de clase. Si bien es cierto que la participación de las indígenas en la vida económica de las ciudades fue activa (comerciantes, dueñas de negocios y servidumbre doméstica), y que lograron insertarse en la complejidad de la sociedad de forma más cercana, también puede afirmarse –de acuerdo con las trayectorias de vida registradas en la documentación de la época– que padecieron crueles formas de subordinación y sometimiento (Mendieta y Bridikhina 1997, 12).

Mediante prácticas ilegales, muchas indias fueron acarreadas como servicio doméstico en las casas de encomenderos y vecinos españoles, en las ciudades y en las casas de campo situadas cerca de los pueblos de indios. A principios del siglo XVII, el número de indias adultas y *chinas*

de servicio había alcanzado proporciones desmesuradas. El presidente de la Audiencia, Juan de Borja, denunciaba la existencia de, al menos, dos mil indias jóvenes y adultas en la ciudad de Santafé. En la mayoría de los casos, eran llevadas a la ciudad con violencia, y mantenidas en reclusión sin permitirles salir de casa, ni casarse. Además de realizar las tareas de la casa, estas mujeres eran ocupadas en los obrajes de paños (Ruiz 1975, 302).

Sobre esta problemática de abusos de los españoles contra las indias que trabajaban en el servicio doméstico en las casas de Santafé, el presidente de la Real Audiencia, Juan de Borja, redactó una carta para el rey, el 22 de enero de 1606. Según Borja, en la ciudad vivían dos mil mujeres indígenas que sufrían malos tratos en casas de sus patrones. En el documento se denuncia que los encomenderos y sus parientes e incluso los doctrineros, llevaban a las indias, a la fuerza, para que trabajaran en sus casas en la ciudad, donde llegaban a tener bajo su servicio más de treinta mujeres (Ruiz 1975, 302).

El presidente afirmaba haber mandado levantar una lista en la que se consignaran todas estas indias del servicio doméstico, pues así se sabría si trabajaban obligadas, si habían sido extraídas de sus comunidades sin que sus padres supieran dónde se encontraban, si recibían pago por su servicio, si se les había obstaculizado su libertad de contraer matrimonio y si habían sido maltratadas. Todo ello estaría encaminado a reducir el número de indias por casa, si se tiene en cuenta que en algunas había hasta treinta o más, y porque en adelante solo se permitiría tener dos indias por casa (Ruiz 1975, 302).

La respuesta a la carta del presidente Borja fue emitida por Felipe III, en 1606. En ella el rey le agradecía su preocupación por esas dos mil indias que vivían en la ciudad de Santafé y le daba permiso para que ejecutara todas las acciones que precisara para defenderlas, entre ellas que no hubiera más de dos indias por casa, que estuvieran allí voluntariamente y que recibieran doctrina cristiana (Konetzke 1958, 124).[9]

Después de estas denuncias, los abusos sobre las indias empleadas en el servicio doméstico no desaparecieron. Es posible que hubiese disminuido el número de indias que se ocupaban en las casas. Ruiz (1975, 303) señala

[9] AGI, Audiencia de Santafé, t. 528, libro 1, f. 237v.

que esto se aprecia en los autos de visitas, donde se registran las acusaciones contra encomenderos que tenían en sus casas cuatro y cinco mujeres indígenas. El trabajo de las indias en las casas abarcaba todas las labores posibles, desde cocineras hasta concubinas. Según el padre Gumilla –citado por Ruiz Rivera–, este papel no era "tan ingrato" para las indias, pues esperaban que sus hijos, siendo mestizos, al menos tendrían una vida algo superior a la de los indígenas.

Además de los abusos sexuales y de la explotación laboral a las empleadas del servicio doméstico, existía un tipo de trabajo compulsivo en el cual se sacaba provecho de la condición de madres de las indias para amamantar a niños españoles. Posiblemente habían llegado quejas sobre este tipo de servicio personal, pues en una consulta del Consejo de las Indias, expedida en Madrid el 15 de agosto de 1596, se tocaba este tema, solo por la preocupación que se tenía por la conservación de los indios tributarios. El número de estos iba en decadencia, entre otras causas por esa práctica que atentaba contra la integridad de las indias y, por ende, de la familia indígena.

> Y que no se permita que para criar los niños se traigan indias por fuerza y que las que se hubieren de ocupar en esto sea de su voluntad y para mujeres principales españolas que por enfermedad o por costumbre no puedan criar a sus hijos a los pechos, porque en esto ha sabido y hay tanto exceso que las traen por fuerza quitándoles los hijos de los pechos para criar los de los negros y mulatos y de otra gente muy común y ordinaria (Konetzke 1958, 46).[10]

Este tipo de servicio personal que realizaban las indias, tras ser despojadas de la libertad de lactancia a sus propios hijos, era una práctica común, que no solo no fue erradicada, sino que además evolucionó a una forma de trabajo institucional. Esto ocurrió debido a que, en 1642, fue establecida en la ciudad de Santafé la "Casa de los niños expósitos y mujeres recogidas", donde se albergaba a los recién nacidos cuyos padres habían renunciado a cuidarlos. De esta forma, las instituciones españolas asumieron la tutela de aquellas criaturas. La maternidad sustituta

[10] "Consulta del Consejo de las Indias sobre los servicios personales de los indios. Madrid, 15 de agosto de 1596". (Por la disminución de los indios para su beneficio y conservación).

era ejercida por amas de cría, quienes, en teoría, recibían a cambio una remuneración salarial. El primer niño que habitó esa casa, registrado como "Gaspar", fue depositado en el torno, el 27 de diciembre de 1642. Una india llamada María, natural de Ubaque, asumió la crianza del bebé durante tres meses hasta que salió de la entidad "por estar impedida para la crianza", según quedó registrado (Ramírez 2005, 211-212).[11]

Frente a los abusos recibidos en casas de españoles, algunas indias reunieron el valor para huir de sus amos. Uno de estos casos sucedió en 1614, cuando una madrugada la india Catalina (de 18 años) escapó del servicio en casa del presidente Borja. La joven anduvo por varios sectores de la ciudad (San Agustín, San Francisco y San Diego), hasta que llegó a casa de un español pobre llamado Martín Angulo, casado con Ana Baptista Robayo. Esta pareja no se preocupó por averiguar la procedencia de Catalina, más bien estuvieron felices de hacerse con una india para su servicio doméstico.[12] Al principio, ella fue encerrada en un bohío para trabajar en labores de costura, pero el espíritu de Catalina no le permitía dejarse someter, así que en adelante logró invertir la situación. Mediante diversas estrategias de agencia, trabajó, durante unos meses entre la casa de Angulo en Santafé y la hacienda del suegro de este, Juan Baptista Robayo, en Cucunubá. De este modo alcanzó cierta movilidad y libertad. Por un tiempo estuvo amancebada con Jusepe, un hijo de Robayo, con lo cual obtuvo un nuevo estatus en la casa. La aventura de Catalina terminó cuando se enteraron de su paradero y fue devuelta a casa del presidente.[13]

Años atrás, en 1583, Diego López Abaunza fue acusado de estar amancebado con Isabel, una india del servicio doméstico de Rodrigo Pardo, factor de la Real Audiencia. López declaró que era inocente y que la india había huido de esa casa pues era "cosa muy ordinaria en este Reyno [que] las yndias espeçialmente las que entienden si que donde quiera las reçibiran de buena gana huyrse de sus amos". Que incluso lo hacían por motivos muy leves y con mucha mayor razón en este caso, porque se trataba de una india que era "castigada y açotada y tresquilada

[11] AGN, Policía, t. 1, f. 148 r.

[12] AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc 11. Año 1614. ff. 345r-345v.

[13] AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc 11, ff. 345v-346r, año 1614.

dibersas vezes” por su ama. Dichos “excesos y desonestidades” justificaban la decisión de la india de haber huido de su casa para “poder vivir cosa mas libre y suelta […] se abia ydo a buscar sus anchuras”.[14]

Dentro de las posibilidades que brindaba la vida urbana a las indias, algunas de ellas encontraron que su cuerpo podía ser un escenario de resistencia frente a las inequidades de la sociedad hispana. Se trataba del “amancebamiento” con hombres españoles. El amancebamiento era un pecado pues, según la doctrina cristiana, la sexualidad no tenía por fin el placer, sino la reproducción de la especie. Solo el matrimonio otorgaba a la esposa y el esposo derecho sobre el cuerpo de su cónyuge, con objeto de procrear y no para la voluptuosidad (Flandrin 1984, 147). Las relaciones ilícitas de las indias en las ciudades contribuyeron a la consolidación del mestizaje étnico y cultural de los sectores bajos de la población. También representaba la conformación de familias en las que los hijos mestizos estaban exentos de las imposiciones laborales que tenían los indígenas, por ser considerados libres (Tovar 2004, 25).

Cuando las indias ejercían oficios autónomos, el pleito tomaba un matiz especial; es el caso de dos artesanos pobres: Juan González (herrero) y Juan de Alcalá (sastre) y dos indias independientes: Juana (lavandera) y María (chichera). De estas historias se puede inferir que algunas fueron mujeres autónomas, que se apropiaron de recursos que brindaba la movilidad social en la ciudad.

Una noche de abril de 1612, en su ronda nocturna en búsqueda de pecadores, los alguaciles de la audiencia encontraron a Juan González (de 24 años) en compañía de una india llamada Juana. Para los alguaciles era evidente el amancebamiento, pues “Joan Gonçales salio desnudo en camisa y calçones blancos cubierto con un capote” y encontraron a la india Juana que se vestía en una trastienda.[15]

El joven González trató de defenderse con el argumento de que era un hombre laborioso pues era herrero y tenía tienda, y que su vínculo con Juana se limitaba a que ella le lavara la ropa “la conosçe de un mes a esta parte poco mas o menos porque le lava la rropa por un tomin y media libra de xabon que le dava por cada labadura”. Juana estaba esa

---

[14] AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc 17, ff. 404r-404v, año 1583.

[15] AGN, Caciques e indios, leg. 39, doc. 2, ff. 141r-141v, año 1612.

noche en su casa porque, después de llevarle su ropa, el herrero le había pedido que le hiciera algo de comida: "aquel dia aviendole traydo la rropa limpia le dijo que le hiziese de çenar y para ello le dio un pedaço de lomo que alli tenia"; a la india se le había hecho tarde y al irse a su casa la encontró cerrada, así que al quedarse sin tener en donde dormir se devolvió a la tienda de González, quien le dio posada.[16]

Tras los argumentos del español para salvarse de la acusación de amancebamiento, vemos un aspecto de la vida cotidiana de las mujeres de los grupos bajos, que sobrevivían a través de oficios vinculados con el vestido. En el caso de las mujeres, la independencia económica y de voluntad eran descalificadas por la sociedad tradicional, pues lo que convenía era someter al bajo pueblo con lazos de dependencia a sus amos. Por ello, los oficios de lavanderas y costureras, que daban a las mujeres pobres autonomía laboral y libre movilidad, eran calificados por las autoridades españolas como fachadas para ocultar la prostitución (Pellegrin 1994, 25-38).

A González se le impuso como pena pagar un peso para salir de la cárcel. Además, fue exhortado a que "biba bien y sin sospecha ni se junte en publico ni secreto ni parte sospechosa con esta muger so pena que sea havido por publico amançebado y castigado como tal". Con respecto a la india Juana, al parecer los buenos oficios del protector de indios, Juan Rodríguez Corchuelo, que la señaló como una "yndia pobre y miserable y esta sin culpa", fueron efectivos para que fuera liberada.[17]

Un último caso de amancebamiento se registró en 1619. De acuerdo con varios testigos, la relación entre Juan de Alcalá y María llevaba varios años, aunque él era casado y tenía tres hijos con Jerónima Acuña, a quien, según estos, trataba mal pues prefería a María.[18] En ese año no fueron castigados, apenas se les recomendó que dejaran de verse, bajo la condición de que si reincidían en la relación Juan sería llevado, durante dos años, al presidio del Carare a trabajar sin sueldo y María sería desterrada a cinco leguas de contorno. Sin embargo, algunos años después, en 1623, de nuevo fueron llevados a la cárcel al ser hallados en

[16] AGN, Caciques e indios, leg. 39, doc. 2, ff. 144v-145v, año 1612.

[17] AGN, Caciques e indios, leg. 39, doc. 2, ff. 150v-151r, año 1612.

[18] AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc. 17, f. 423v, año 1619-1625.

el bohío de María. Juan de Alcalá negó el amancebamiento y dijo que solo eran amigos. Añadió que esa noche había llevado trigo para moler en el molino para el sustento de su mujer y sus hijos, pero como se había hecho de noche y estaba lejos de su casa, había ido a dormir en el bohío de María, que vivía cerca del molino.[19] María también sostuvo que no estaban amancebados y relató la misma versión de Alcalá.

En su declaración, la india María (de 27 años) fue reiterativa al afirmar que no servía a nadie, con lo cual hacía hincapié en su independencia económica: "y que no sirbe a nadie porque esta confesante en su casa donde ase chicha tiene otras granjerias con que se sustenta".[20] La frase de la María es contundente, con lo que puede colegirse que no sacaba lucro de su relación con Juan, sino que actuaba como una persona libre que tenía facultad para decidir sobre su vida. En los casos de Juana y María, estas dos indias gozaban de una posición de relativa autonomía y, por lo tanto, estaban menos expuestas a los abusos directos de los españoles sobre las mujeres que servían en sus casas, a la vez que realizaban actividades útiles para la vida en la ciudad, en una forma inmediata y material (Burkett 1985, 137).

En la segunda ocasión, el castigo para Juan y María fue más severo, pues ya estaban advertidos. El 23 de diciembre de 1625, el mestizo Alcalá fue condenado a cuatro años de destierro y la india a un año de destierro en un contorno de cinco leguas fuera de Santafé; si llegaban a incumplirlo, serían castigados con el doble de la pena y cien azotes.[21]

Conclusiones

Hemos visto la fuerte presencia de indios e indias, a través del trabajo en la ciudad de Santafé. Si lo apreciamos de una forma esquemática, los hombres indios se habrían apropiado de la cotidianidad de lo público al ejercer una diversidad de oficios aprendidos, que les permitían relacionarse con personas de todas las etnias. Por su parte, la mayoría de

[19] AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc. 17, f. 433v, año 1619-1625.

[20] AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc. 17, f. 439r, año 1619-1625.

[21] AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc. 17, f. 456r, año 1619-1625.

mujeres indígenas se dedicaba al servicio doméstico, es decir, estaban vinculadas con la intimidad de los hogares españoles y con la crianza de los hijos de los blancos. Sin embargo, esos roles no eran estáticos; los indios urbanos, por medio de su capacidad de "agencia", fueron capaces de subvertir en ocasiones su situación desventajosa y mediante estrategias creativas obtener pequeños logros en sus vidas.

Referencias

Archivo General de las Indias (AGI)
    Audiencia de Santafé
Archivo General de la Nación, Colombia (AGN)
    Fondo Caciques e indios
    Policía
    Notarías

Fuentes primarias impresas

Konetzke, Richard. 1958. *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810*, t. 1 (1593-1659), vol. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Obras secundarias

Bennett, Wendell. 1947. "The andean civilizations". En *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward, 1-60. Washington: Smithsonian Institution.

Burkett, Elinor. 1985. "Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI". En *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, compilado por Asunción Lavrin, 121-152. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Elliott, John. 2005. "Mundos parecidos, mundos distintos". En *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, editado por Gregorio Salinero, XXI-XXVIII. Madrid: Casa Velázquez.

Flandrin, Jean-Louise. 1984. *La moral sexual en occidente. Evolución de las actitudes y comportamientos*. Barcelona: Juan Granica.

Gruzinski, Serge. 2007. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.

Kingman, Eduardo. 1992. "Ciudades de los Andes: homogenización y diversidad". En *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, compilado por Eduardo Kingman, 9-50. Quito: IFEA / Ciudad.

Mendieta, Pilar, y Eugenia Bridikhina. 1997. *María Sisa y María Sosa. La vida de dos empleadas domésticas en la ciudad de La Paz (siglo XVII)*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.

Moscoso, Martha. 1989. "Indígenas y ciudades en el siglo XVI". En *Las ciudades en la historia*, compilado por Eduardo Kingman, 343-356. Quito: Ciudad.

Pellegrin, Nicole. 1994. "Las costureras de la historia: mujeres y trabajo en el Antiguo Régimen en Francia. Un balance historiográfico". *Arenal. Revista de historia de las mujeres* 1 (1): 25-38.

Poloni-Simard, Jacques. 1992. "Mujeres indígenas y economía urbana. El caso de Cuenca durante la colonia". En *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, coordinado por Anne-Claire Defossez, Didier Fassin y Mara Viveros, 201-221. Bogotá: IFEA / Universidad Externado de Colombia.

Ramírez, María. 2005. "Las diferencias sociales y el género en la asistencia social de la capital del Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII". Tesis de doctorado, Universidad de Barcelona.

Rodríguez, Diana. 2015. "El trabajo artesanal en Santafé durante la primera mitad del siglo XVII. Sastres, zapateros y sombrereros". Tesis de maestría, Universidad de los Andes.

Ruiz, Julián. 1975. *Encomienda y mita en Nueva Granada en el siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Solano, Francisco de. 1975. "Urbanización y municipalización de la población indígena". En *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, coordinado por Francisco de Solano, 241-268. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Tovar, Hermes. 2004. *La batalla de los sentidos. Infidelidad, adulterio y concubinato a fines de la colonia*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.

Vergara, Teresa. 1997. "Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: el caso de las indias en Lima". *Histórica* 21 (1): 135-155. https://bit.ly/3eMwh8Q

— 2012. "Vivir y crecer en Lima: niños y jóvenes indígenas en el siglo XVII". En "*Nosotros también somos peruanos". La marginación en el Perú, siglos XVI a XXI*, editado por Claudia Rosas, 95-114. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Capítulo 13
Quito: ciudad de "españoles e yndios", siglo XVII

Carlos Ciriza-Mendívil

El 6 de diciembre de 1534, el recién formado cabildo de la villa de San Francisco de Quito –convertida en ciudad en 1542– señalaba las razones de su fundación: habiendo "conquistado e paccificado esta provincia de quyto" y siendo de gran interés "al servico de su magestad", los distintos "vecinos y moradores" refundaban la villa.[1] No se hacía mención alguna de la existencia de habitantes indígenas, de su presencia en la nueva villa, ni siquiera de sus comunidades en los alrededores de la nueva localización. Únicamente se aludía a los indígenas, de forma general, como una de las razones de la fundación de la villa señalando que, gracias a ella, se podría garantizar "la paz y sociedad de estas provincias y la conversión de los naturales". Quedaban los "yndios" relegados a una masa opaca, conquistada y, por lo tanto, anónima, que parecía poblar la región sobre la que se asentaría la ciudad, pero no los espacios de la misma. Una población de naturales que sufriría las consecuencias de la fundación de la nueva ciudad –esto es, paz y conversión–, pero que no tendría ningún papel en la misma.

Las actas del nuevo cabildo seguían registrando, como era costumbre, a los primeros vecinos y moradores que se asentarían en Quito, nombrando a los primeros regidores y justificando las elecciones de los primeros alcaldes de la villa. La ausencia de naturales se repetía, lo que, en apariencia, evidenciaba la existencia de una ciudad colonial

[1] AMHQ, "Nombramiento de alcaldes y regidores", Libro primero de Actas del Cabildo, fundación de la Villa de San Francisco de Quito, pp. 49-57, 6 de diciembre de 1534.

entendida como una "esfera hispana" (Powers 1994, 84), una "ciudad blanca" (Cardozo 2013, 74) fundada, construida, controlada y habitada por españoles.

Esta percepción de la urbe hispanoamericana ha permeado numerosos estudios y, en ocasiones, ha dejado de lado el análisis de una importante población indígena urbana (Gálvez 2008, 77). En consecuencia, como señalaba Castro (2010, 11) respecto de la Nueva España, en muchas ocasiones "sabemos más acerca del tributo y formas de gobierno de pequeñas poblaciones como Tlapa o Jilotepec que sobre los miles de habitantes nativos de Puebla, Guanajuato o Mérida". Sin embargo, la creación de una ciudad en la América Hispana, prácticamente desde sus inicios, implicaba –tanto para la construcción como para el mantenimiento de la misma– la existencia de amplias poblaciones indígenas en sus alrededores y en el interior de la traza urbana (Solano 1996, 38-40). Incluso en aquellos casos paradigmáticos en los que la división física entre una "esfera hispana" y un espacio indígena eran más notorios, como el de Lima y El Cercado, los análisis muestran una realidad social urbana multiétnica (Charney 1988, 7-8). En el caso de Quito, durante los dos primeros siglos coloniales, la urbe se alejó claramente de esa idea de una "ciudad blanca" poblada por hispanos y rodeada de un agro mayoritariamente indígena.

Una ciudad de "españoles e yndios"

"En esta ciudad de Quito […] residen muchos indios de asiento que son naturales e tienen sus casas en lugares apartados de esta ciudad y de la demás ciudad, como son mitayos, yanaconas e indios de servicio". Con estas palabras describía la urbe el Sínodo Quitense de 1570 (Burgos 1995b, 469-470). Se trataba de una ciudad rodeada de pueblos y comunidades indígenas, pero también de una urbe con indios del servicio y yanaconas dentro de su traza. En todo caso, no eran un elemento llamativo, dada la necesidad de trabajadores y abastecimiento que tenían todas las ciudades. No obstante, la descripción del Sínodo Quitense no ilustraba una realidad constante, sino más bien el inicio de una dinámica demográfica en pleno aumento, que más tarde, al menos desde

principios del siglo XVII, comenzó a preocupar al cabildo de la ciudad por el gran número de "indios e indias vagamundos" en la traza urbana y los problemas que estos causaban.[2]

En todos los informes, relaciones y descripciones que recibió la monarquía hispánica durante dicha centuria se señalaban parecidas situaciones y preocupaciones en torno al crecimiento poblacional indígena en los centros urbanos de la Sierra ecuatoriana (Tyrer [1976] 1988, 48). Se trataba de un movimiento poblacional de origen prehispánico que, a finales del siglo XVI y principios del XVII, había modificado sus destinos y se dirigía hacia las urbes de la Sierra, especialmente hacia la capital de la Audiencia (Powers 1994, 59).

Paulatinamente, estas personas fueron conformando la gran masa de "gentes del común" y convirtiéndose en la mayor parte de la población indígena de la ciudad. Así, era habitual encontrar a "yndios" habitando las parroquias centrales de la urbe. Por ejemplo, en el caso de don García Quispe Guamán, parroquiano de Santa Bárbara,[3] o en el de Francisco Ladino, "yndio natural" de la misma parroquia, que poseía una casa que vendió a Ana Cargua, "yndia", que lindaba, entre otros vecinos, con Ana Tacia, "yndia";[4] o en la colación de la catedral de donde era parroquiana Joana Cusichimbo.[5] Aún más habitual fue la presencia de indígenas en el resto de parroquias de la traza urbana. Había naturales de la parroquia de San Sebastián, como Francisca Herrera;[6] propietarios de casas en la de San Marcos, como María Cunquía, "yndia";[7] o naturales de las parroquias tradicionalmente asociadas a la élite indígena (Espinosa 2015,

[2] AMHQ, "Denuncia en el Cabildo los robos que cometen los negros, mulatos e indios vagamundos e insinúa medidas para su reforma", Libro de Actas del Cabildo Colonial de San Francisco de Quito, 1610-1616, pp. 288-289, 12 de julio de 1613.

[3] ANE, Protocolos, Notaría 1.ª, vol. 205, f. 270v-271v, "Declaración de venta que hace Angelina Tituasan a favor de Christobal Ninagualpa", 19 de diciembre de 1669.

[4] ANE, Protocolos, Notaría 1.ª, vol. 199, f. 154r-154v, "Venta que hace Francisco Ladino a favor de Ana Cargua", 3 de agosto de 1658.

[5] ANE, Protocolos, Notaría 4.ª, vol. 19 II f. 476r-477v, "Testamento de Joana Cussichimbo", 3 de septiembre de 1660.

[6] ANE, Protocolos, Notaría 1.ª, vol. 257, s.f. "Testamento de Francisca Herrera", 17 de febrero de 1682.

[7] ANE, Protocolos, Notaría 1.ª, vol. 235 f. 44v-46r "Venta de tierra que hacen María Cunquía y Andrés Maspa en favor de Gerónimo Causi", 7 de septiembre 1678.

179-180; Salomon [1986] 2011, 298-299) como las de San Roque[8] y San Blas;[9] o en espacios extramuros como la parroquia de Santa Prisca.[10] Ya se tratara de una población de 50 000 indígenas, como señalaba la Relación Anónima de 1570 (Ponce 1991, 214); o de un total de 25 000 "yndios", como mencionaba Diego Rodríguez Docampo (Ponce 1992, 212) a mediados del siglo XVII; lo cierto es que Quito era una urbe poblada mayoritariamente por "yndios" residentes en toda la traza.

De esta manera, para finales del siglo XVI, más aún durante toda la centuria siguiente, la imagen que las distintas autoridades españolas se llevaron desde su entrada a la ciudad de Quito distaba mucho de la de una urbe "blanca" o de una esfera hispana. La visión de prelados, corregidores y oidores recordaría las descripciones que hiciera Guamán Poma de Ayala de la Ciudad de Los Reyes (Lima) como un lugar

> atestado de indios ausentes y cimarrones hechos yanaconas, oficiales, siendo mitayos, indios bajos, y tributarios que se ponían cuello y se vestían como español, y se ponían espada, y otros se trasquilaban por no pagar tributo, ni servir en las minas (Guaman Poma de Ayala [1615] 1980, 447).

Así, las autoridades hispanas encontrarían en la ciudad de Quito un espacio poblado de indígenas, de mestizos, de mulatos, de "yndios en avito de español", en "avito de yndio" o en "avito de mestizo" (Ciriza-Mendívil 2017a), una urbe quiteña abastecida, construida (Webster 2012) y masivamente poblada por indígenas.

---

[8] ANE, "Testamento de Angelina Ynguilla", 19 de abril de 1668, Protocolos, not. 1era, vol. 221, f. 320v-322v; ANE, Protocolos, Notaría 4.ª, vol. 26, f. 152r-155v, "Aprobación de venta que hacen Florentina Cargua, Don Diego de Ortega, Brígida Cargua, Pasqual Ysa y Potenciana Cargua en favor de Julio de Chaves", 28 de mayo de 1667.

[9] ANE, Protocolos, Notaría 4.ª, vol. 18 I, f. 144r-145v, "Testamento de Barbola de Ribas", 17 de febrero de 1659.

[10] ANE, Protocolos, Notaría 1.ª, vol. 206, f. 518r-518v "Venta de tierras que hace Alonso Broncano en favor de Pablo Fernandes Coronel", 25 de octubre 1661; ANE, Protocolos, Notaría 1.ª, vol. 199, f. 331r-332r, "Obligación de Joan Serrano y Angelina Chinbonguilla en favor de Rodrigo Peres Marcillo", 15 de septiembre de 1660; ANE, Protocolos, Notaría 1.ª, vol. 206, f. 473r-475v "Venta de medio solar que hace Juana Albarran y Blas Albarran en favor de Juana Paegua", 24 de julio de 1661.

Esta ciudad era un espacio de cohabitación multiétnica que, incluso, llegó a ser descrito como tal por el presidente de la Audiencia de Quito, Antonio Morga, en su relación del estado eclesiástico y civil de la Audiencia en 1627. Al momento de describir la capital de la Audiencia que presidía, Morga enumeró las distintas parroquias existentes en la ciudad de Quito. Todas ellas fueron descritas de la siguiente manera:

> Parroquia de San Blas de españoles e indios […] Parroquia de San Sebastián de españoles e indios […] Parroquia de Santa Bárbara de españoles e indios […] Parroquia de San Roque de españoles e indios […] Parroquia de San Marcos de españoles e indios […] Parroquia de Santa Prisca, extramuros (Burgos 1995b, 185-186).

No se trataba de una descripción única y excepcional. Cuatro años después, en 1631, al relatar los oficios y aprovechamientos de su Audiencia, al rey y al Consejo de Indias, Antonio Morga volvía a utilizar los mismos calificativos –"de españoles e yndios"– para describir todas las parroquias de la ciudad de Quito (Ponce 1992, 130).

De esta manera, mientras que en otras urbes la población indígena fue "reducida" en parroquias específicas de indios,[11] en el caso de Quito la realidad fue algo distinta. Quizás los españoles no tuvieron éxito en crear una ciudad hispano-criolla "intramuros" (Valenzuela 2014, 28) y reservarse así el centro de la ciudad como ocurrió en otros lugares (Castro 2010, 15). También pudiera ser que nunca tuvieran el interés de competir contra una fuerza poblacional indígena de gran magnitud. Lo cierto es que no solo todas las parroquias fueron habitadas y pobladas en gran número por indígenas, sino que, incluso en las descripciones y relaciones del presidente de la Audiencia, el espacio de la urbe era visto como una esfera de "españoles e yndios".

Únicamente las parroquias de la Catedral y Santa Prisca no fueron detalladas de esa manera por Antonio Morga. Las razones para la falta de mención son distintas en cada caso. En cuanto a la primera, no se mencionaba ese espacio. Si bien era el lugar central de la urbe (Minchom [1994] 2007, 35, 42), dados los porosos y volubles límites de estos espacios

---

[11] O al menos se trató de reducir a la población indígena en espacios geográficos separados. Por ejemplo, en el caso de Potosí (Sordo 1995) o en el de Lima (Durán 1978, 102-103).

internos de la ciudad, pudo haberse incorporado en esta descripción a la otra parroquia central, Santa Bárbara. En cuanto a la segunda, la parroquia de Santa Prisca, Morga se limitaba a nombrarla como de "extramuros". Quizás con este calificativo el presidente de la Audiencia de Quito trataba de evidenciar una realidad semiurbana, una zona de transición hacia el espacio rural que, dadas las circunstancias del agro americano, no requería detallarla ya que se sobrentendía que estaba habitada mayoritariamente por indígenas.

En definitiva, como señalaran Rappaport y Cummins (2012, 226), la ciudad fue siempre un lugar de relación e interacción entre los naturales y los españoles. En Quito, tal interacción fue más clara. Se trataba, por lo tanto, de un espacio de coexistencia multiétnico, una "nueva ciudad letrada" (Rappaport y Cummins 2012, 257) configurada por parroquias habitadas mayoritariamente por indígenas, pero en las que también residían españoles, mestizos y mulatos. Más aún, un espacio urbano que, durante gran parte de los siglos XVI y XVII, no solo fue habitado por "españoles e yndios", sino que fue pública y notoriamente descrito como tal por las autoridades.

"La ciudad", el cabildo multiétnico

Valenzuela (2014, 27) anota que la amplia presencia de indígenas en las periferias urbanas o periurbanas de la ciudad de Santiago de Chile indicaba el empoderamiento de estas áreas de la urbe por parte de dichas poblaciones. Sin embargo, la sola constatación de la mera presencia indígena en la traza urbana quiteña no permite aplicar esa consideración a toda la ciudad. La existencia de residentes indígenas de la ciudad o de propietarios –ni siquiera la de "yndios" naturales y/o naturalizados–, en las distintas parroquias, permite, por sí misma, defender un poder público de los indígenas en la ciudad. Cabe preguntarse hasta qué punto su presencia se reflejó en la administración hispana de la urbe, concretamente en su máxima representación local, el cabildo.

Aunque el ordenamiento de los cabildos partía del modelo hispalense (Bayle 1952, 10) y, por lo tanto, se configuraba y funcionaba con base en una normativa a escala continental (Ponce 1998, 107), se trataba,

al mismo tiempo, de una institución que se implantaba a nivel local. Así, los distintos cabildos presentaban diferencias en su configuración interna. Estas divergencias les permitían responder a las singularidades locales, pero también hacían de esta institución un reflejo tanto de las dinámicas (Ciriza-Mendívil 2017b) como de los poderes y conflictos de cada espacio urbano.

Las principales diferencias observables entre los cabildos se encontraban en aquellos cargos auxiliares que permitían cierta flexibilidad institucional y podían reflejar las vicisitudes laborales y económicas de la urbe, así como sus dinámicas sociales. En cuanto al espacio laboral, por ejemplo, si bien en Quito los alcaldes de minas no existían, dada la escasa importancia de esta actividad (Moreno 1981, 254), sabemos de la existencia de alcaldías en ciudades donde las minas y sus mitas fueron importantes, como en Santiago de Chile (Contreras 2014, 3-4). Lo mismo ocurría en el reflejo de las distintas dinámicas sociales de las urbes. Así, mientras en Quito la presencia de mulatos y pardos en el cabildo fue nula, en otros lugares con singularidades locales específicas, como Nirgua en la actual Venezuela (Suárez 2009, 294), estos individuos no solo fueron miembros del cabildo, sino también importantes elementos de dicha institución citadina.

En otras palabras, la imbricación y los vínculos entre el cabildo y el espacio sobre el que ejercía su jurisdicción no se limitaban a las relaciones entre los individuos y los cargos, sino que reflejaban y, al mismo tiempo, daban forma institucional a las dinámicas sociales de la urbe. No es de extrañar, entonces, que la propia institución se fundiera con el objeto de su representación y llegara a nombrarse como "la ciudad" en las ceremonias oficiales (González Vargas 1990, 88). Así, cargos y ciudad, dinámicas y cabildo, eran vasos comunicantes que mostraban los acontecimientos pretéritos de la ciudad –como la desaparición de los alcaldes ordinarios desde 1593 (Lavallé 1997, 212)– y los sucesos presentes más importantes, como la aparición de nuevas alcaldías de oficios con el paso del tiempo.

En cualquier caso, para el siglo XVII, el cabildo de Quito se configuraba de la siguiente manera: un corregidor –integrante del cabildo desde 1593 con la desaparición de los alcaldes ordinarios–, un tesorero y un contador de la real hacienda (hasta 1621), un alférez mayor desde 1599,

un alguacil mayor, un depositario general, distintos regidores, un provincial de la Santa Hermandad (desde 1645), un procurador, un escribano, un procurador general, un abogado, un padre de menores, un solicitador, un mayordomo, un alarife y un número variable, pero siempre amplio, de alcaldes auxiliares sin voz ni voto (Ponce 1998, 118, 149). Eran estos últimos los que permeaban las prácticas y flexibilidades locales, convirtiéndose en reflejo de las singularidades locales. Así, anualmente, el cabildo de la ciudad de Quito no solo nombraba alcaldes de la Santa Hermandad, de los distintos gremios (sombrereros, zapateros, silleros, cereros, tintoreros…), de aguas y de fiestas, sino que también nombraba al alcalde de indios *anansayas* y al alcalde de indios *urinsayas*.

Si bien la existencia de alcaldes de indios no es exclusiva de este espacio, su pertenencia al cabildo de españoles de la ciudad sí parece reflejar las dinámicas e impulsos locales, en las que los naturales eran una presencia sumamente importante. En teoría, los alcaldes de indios no eran parte de los cabildos de españoles, sino las máximas figuras del cabildo de indios. Esta institución, contemporánea a la fundación de las reducciones (Beltrán y Rózpide 1921, 84-90), era la encargada del "buen gobierno" de la "república de indios" y, por lo tanto, se organizó de manera similar al cabildo de españoles (Rojas 2010, 147). Así, las máximas figuras de ambas eran homologables en funciones; debían administrar justicia en su comunidad, hacer los repartimientos de indios para trabajar en encomiendas y en las obras públicas de la ciudad (Paredes 2010, 54), regular el mercado local, ordenar la distribución del agua, vigilar las tierras y controlar los bienes comunales.[12]

Aunque no estaban totalmente extendidos, los alcaldes de indios eran cargos relativamente comunes en la América hispana. Así, sabemos de su existencia en Cuzco, donde se señalaba que "en cada parroquia aia un alcalde anal indio que conozca de las causas y negocios de los indios […] para atraer a Dios y al verdadero conocimiento de su Rey a los indios, y a la obediencia mayor al rey" (Navarro 2015, 58), y también en lugares de la Audiencia de Quito como Cuenca y Alausí (Poloni-Simard 2006, 323-327).

[12] Las numerosas referencias sobre las múltiples y diversas funciones de estos alcaldes para los diferentes ámbitos, evidencia que algunas de sus labores eran comunes en los diferentes lugares (Navarro 2015, 59; Barrios 1996, 98; Lohmann 2001, 446; Gómez 2010, 173-196).

En todo caso, la particularidad del caso quiteño en este tema fue doble. Por un lado, a pesar de la existencia de los alcaldes de indios de Quito, no hay constancia de la conformación de cabildos de indios en la ciudad. Aunque pudiera tratarse de una falta de documentación, es extraño pensar que el variable pero amplio número de alcaldes, regidores y cargos menores de esos cabildos (Rojas 2010, 147) haya pasado totalmente inadvertido, tanto en la documentación administrativa como en la notarial. Así mismo, los alcaldes de indios no eran autoridades parroquiales, como en Cuzco, (Navarro 2015, 58) o cargos de una "república" o "ciudad paralela" de los arrabales de la urbe (Valenzuela 2010, 771), sino que pertenecían al cabildo de españoles.

A diferencia de otros cargos auxiliares del cabildo (como los alcaldes de plateros, de espaderos, de sastres, de sombrereros y de zapateros), los alcaldes de indios no conformaban una jerarquía institucional de tipo hispano (alcalde, alférez, veedor y maestro mayor), sino que seguían una división dual de origen prehispánico –*urin* y *anan*– que extendía su jurisdicción sobre las cinco leguas de la ciudad.

Se trataba de un espacio territorial urbano y rural ya transformado que implicaba, por la unión del cargo de alcalde con las circunscripciones territoriales, una resignificación de los conceptos de origen colonial y prehispánico (Contreras 2014, 5). Así, quedaban bajo la jurisdicción del alcalde de *anansayas*, las parroquias de El Sagrario, San Roque, San Marcos, San Sebastián, y los pueblos de Chimbacalle, Guajillo, Magdalena, Sangolquí, Uyumbicho, Chillogallo, Machachi, Alangasí, Pintac, Amaguaña, Lloa, Mindo, Zape. Al mismo tiempo, el alcalde de *urinsayas* se imponía sobre las parroquias de Santa Bárbara, San Blas, Santa Prisca y los pueblos de Guápulo, Cotocollao, Calacalí, Pomasqui, San Antonio, Perucho, Puéllaro, Guayllabamba, Quinche, Yaruquí, Puembo, Pifo, Tumbaco, Cumbayá, Zámbiza, Nayón (Burgos 1995a, 276-277).

Paradójicamente, la inexistencia de cabildos de indios en Quito, dadas las características locales, no significa que estos habitantes tuvieran escasa importancia. Más bien pone de relieve y explica su inclusión posterior en el cabildo de la ciudad. Debido a la escasez documental, valorar las funciones de estos alcaldes y analizar las implicaciones y consecuencias de su implantación y presencia sobre sus jurisdicciones es una tarea compleja y limitada, por ahora, al terreno de las hipótesis. Por

ejemplo, tanto la repartición de mitayos, que quedó a cargo del corregidor de naturales, como la numeración de indios –a cargo de indígenas de la ciudad– no formaron parte de las funciones de estas alcaldías.[13] Según la Recopilación de Leyes, los alcaldes de los cabildos de indios debían, a la manera de sus homólogos en los cabildos de españoles,

> inquirir, prender y traer a los delincuentes a la cárcel del pueblo de españoles de aquel distrito […] castigar con un día de prisión, seis, a ocho azotes al indio que faltare a la misa el día de fiesta, o se embriagare o hiciera otra falta semejante.[14]

Lo más probable es que los alcaldes de indios hicieran las veces de jueces ordinarios en los casos menores cuando afectaban a los individuos pertenecientes a la "república de indios" que habitaban su jurisdicción (González 1994, 26-27).

En todo caso, bien pudiera ser que el papel de esos alcaldes en el agro circundante de la urbe los asemejara a otro tipo de autoridades superiores, como los gobernadores de naturales (Poloni-Simard 2006, 26-27). Al fin y al cabo, tanto los alcaldes de *urinsayas* como de *anansayas* señalaban ser caciques. Lo que ocurría en otros espacios del Virreinato del Perú, como Cajamarca (Argouse 2008, 181), quizás se trataba de meros estratos desde los que estas autoridades étnicas proyectaran su poder sobre entidades locales y autónomas.[15] A fin de cuentas, la configuración de estas alcaldías dentro del cabildo de españoles planteaba un nuevo escenario de actuación institucional para los indígenas quiteños del siglo XVII. De la misma manera que las regidurías sirvieron a una élite urbana para ascender y, en palabras de Ponce (1998, 64), adquirir razonables "certezas ante la incertidumbre" en un mundo complejo, las alcaldías de

---

[13] Únicamente así se explica la renuncia como alcalde de Don Francisco Eraz por estar ocupado "en la numeración de indios de las parroquias de esta ciudad". AMHQ, Libro de Actas del Cabildo Colonial de San Francisco de Quito 1610-1616, "Francisco Maldonado de Mendoza exhibe un título de Corregidor de Naturales", p. 262, 3 de abril de 1613.

[14] BUS (fondo antiguo), Recopilación de Leyes de Indias (1681), lib. VI, tít. III, ley XVI "Que los alcaldes de las reducciones tengan la jurisdicción que se declara".

[15] En todo caso, como señalaran Jorge Juan y Antonio de Ulloa ([1748] 1978, 362-363): "aunque todos deben estar sujetos al Alcalde Mayor de Indios, es ninguna la superioridad que este exerce sobre ellos", por lo que cabe, cuando menos, cuestionar su autoridad sobre la república de indios.

indios bien pudieron servir sobre todo a los caciques, aunque también a los "yndios del común", para relacionarse y acceder a cotas de poder más altas.

En cualquier caso, la mera existencia de alcaldías de indios, como parte de los cargos auxiliares del cabildo de la ciudad de Quito, tenía consecuencias de suma importancia. En primer lugar, reflejaba la presencia e importancia de la "república de naturales" urbana en la conformación de la institución municipal como parte sustancial de las singularidades quiteñas. En segundo lugar, incluía a la población indígena en el interior del espacio de representación urbana, es decir, entre los miembros de la institución que se titulaba "la ciudad" en las ceremonias y que era su cara visible. En tercer lugar, configuraba de facto el cabildo quiteño como una institución de "españoles e yndios".

Conclusiones

Durante los siglos XVI y XVII, la ciudad de Quito distó mucho de ser ese ordenamiento social estático americano basado en dos "repúblicas" que formalmente estaban separadas físicamente. Se trataba, por lo tanto, de una ciudad alejada de la "dualidad habitacional" que se observaba en otros lugares (Castro 2010, 23), de un espacio citadino que ya no era plenamente hispano. Existía una ciudad que, como sus habitantes, era "barroca", voluble, flexible y cambiante.

Así, frente a una visión utópica de la monarquía hispana, que consideraba a los naturales "indios miserables", sujetos pasivos a merced de un proceso colonizador que se desplegaba desde los núcleos urbanos, la urbe quiteña se convirtió en un espacio en el cual los indígenas se extendieron por todas las parroquias y también llegaron a ocupar cargos en el cabildo de españoles. Fue una ciudad que convirtió a estos naturales quiteños en intermediarios y transformadores de un espacio urbano que, en muchos sentidos, ya era suyo. En definitiva, existió una imbricación institucional y social que superó con creces la "comunicación auto-contenida de comunidades cerradas" (Burgos 1995b, xvi), con la que algunos autores han buscado un punto intermedio entre el mestizaje, el intercambio completo "total" de la sociedad y la separación de dos repúblicas.

La ciudad de Quito, en el siglo XVII, se configuró como un reflejo lógico –aunque no siempre exitoso– de una realidad compleja, flexible, negociada en lo social (Ciriza-Mendívil 2017a), pero también cambiante en lo institucional. En otras palabras, de forma simultánea a la creación de un indígena urbano quiteño del siglo XVII, se había formado una ciudad que ya no era hispana y que todavía no era un espacio mestizo como lo sería en siglo XVIII (Minchom [1994] 2007, 53). Esta área urbana fue mantenida, construida, abastecida, habitada y también gobernada por "españoles e yndios". Por lo mismo, solo puede ser entendida y definida como un espacio de coexistencia multiétnico. En definitiva, utilizando las palabras de Descalzi (1978), hablamos aquí de una ciudad de Quito que era un "claustro en los Andes", pero que para el siglo XVI y durante todo el siglo XVII era un claustro de "españoles e yndios".

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo Nacional del Ecuador (ANE)
Protocolos
Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMHQ)
Biblioteca de la Universidad de Sevilla (BUS)
Fondo Antiguo

Obras secundarias

Argouse, Aude. 2008. "¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII)". *Bulletin de l´Institut Français d´études Andines* 37 (1): 163-184. https://doi.org/10.4000/bifea.3393

Barrios, Lina. 1996. *La alcaldía indígena en Guatemala: Época Colonial (1500-1821)*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar / Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.

Bayle, Constantino. 1952. *Los Cabildos Seculares de la América Española*. Madrid: Sapientia.

Beltrán y Rózpide, Ricardo, ed. 1921. *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los Virreyes del Perú acerca del estado en que dejaban las cosas generales del reino*, t.1. Madrid: Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús.

Burgos, Hugo. 1995a. *El Guamán, el Puma y el Amaru. Formación estructural del gobierno indígena en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

— ed. 1995b. *Primeras Doctrinas en la Real Audiencia de Quito 1570-1640. Estudio preliminar y transcripción de las relaciones eclesiales y misionales de los siglos XVI y XVII.* Quito: Abya-Yala.

Cardozo, Alejandro. 2013. *Los mantuanos en la corte española. Una relación cisatlántica (1783-1825)*. Bilbao: Universidad del País Vasco Servicio Editorial.

Castro, Felipe. 2010. "Los indios y la ciudad. Panorama y perspectivas de investigación". En *Los indios y las ciudades de Nueva España*, coordinado por Felipe Castro Gutiérrez, 9-34. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Charney, Paul. 1988. "El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613". *Histórica* 12 (1): 5-33.

Ciriza-Mendívil, Carlos. 2017a. "'Por decir ser yndia': las difusas fronteras del mestizaje en la ciudad de Quito (siglo XVII)". *Colonial Latin America Review* 26 (4): 509-527.

— 2017b. "Los indígenas quiteños a través de sus testamentos: dinámicas socioculturales en el siglo XVII". *Procesos: Revista ecuatoriana de Historia*, 45: 9-34.

Contreras, Hugo. 2014. "Borracheras, huidas y rebeldía entre los indios de Chile colonial. Decretos, autos y bandos de los siglos XVI y XVII". *Corpus* 4 (1). https://journals.openedition.org/corpusarchivos/642

Descalzi, Ricardo. 1978. *La Real Audiencia de Quito, claustro en los Andes*. Barcelona: Seix Barral.

Durán, María. 1978. *Fundación de ciudades en el Perú en el siglo XV: estudio urbanístico.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Espinosa, Carlos. 2015. *El Inca Barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680*. Quito: FLACSO Ecuador.

Gálvez, Carlos. 2008. "La ciudad letrada y santa: la Ciudad de los Reyes en la historiografía del siglo XVII". En *Urbanismo y vida urbana en Iberoamérica colonial*, editado por Manuel Lucena, 71-102. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.

Gómez, Lidia. 2010. "Las fiscalías en la ciudad de los Ángeles, siglo XVII". En *Los indios y las ciudades de Nueva España*, coordinada por Felipe Castro Gutiérrez, 173-196. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

González, Victoria. 1994. *Cabildos y grupos de poder en Yucatán, (siglo XVII)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

González Vargas, Adelaida. 1990. "Dos cabildos de alta representación: Sevilla y Santiago de los Caballeros". *Laboratorio de Arte*, 3: 87-96.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. (1615) 1980. *Nueva Coronica y buen gobierno*, t.2. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de. (1748) 1978. *Relación Histórica del Viage a la América Meridional*, t.1. Madrid: Editorial Fundación Universitaria Española.

Lavallé, Bernard. 1997. *Quito y la crisis de la alcabala 1580-1600.* Quito: Corporación Editora Nacional.

Lohmann, Guillermo. 2001. *El Corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial.

Minchom, Martin. (1994) 2007. *El pueblo de Quito, 1690-1810: demografía, dinámica sociorracial y protesta popular*. Quito: FONSAL.

Moreno, Segundo. 1981. *Pichincha: Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.

Navarro, Rosario. 2015. *El libro de protocolo del primer notario indígena (Cuzco, siglo XVI). Cuestiones filológicas, discursivas y de contacto de lenguas*. Madrid: Editorial Iberoamericana-Vervuert.

Paredes, Carlos. 2010. "Convivencia y conflictos: la ciudad de Valladolid y sus barrios de indios, 1541-1809". En *Los indios y las ciudades de Nueva España*, coordinado por Felipe Castro, 35-56. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Poloni-Simard, Jacques. 2006. *El mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito: Abya-Yala / IFEA.

Ponce, Pilar, ed. 1991. *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, t.1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
— ed. 1992. *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, t. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
— 1998. *Certezas ante la incertidumbre: élite y cabildo de Quito en el siglo XVII*. Quito: Abya-Yala.
Powers, Karen. 1994. *Prendas con pies: migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
Rappaport, Joanne, y Tom Cummins. 2012. *Beyond the lettered city. Indigenous literacies in the Andes.* Durham: Duke University Press.
Rojas, José Luis de. 2010. *Cambiar para que yo no cambie. La nobleza indígena en la Nueva España*. Buenos Aires: SB.
Salomon, Frank. (1986) 2011. *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señores norandinos*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
Solano, Francisco, ed.1996. *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana (1601-1821)*, vol. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Sordo, Emma. 1995. "Las reducciones en Potosí y su carácter urbano". *Revista Complutense de Historia de América*, 21: 231-239. https://bit.ly/2Zkfvr9
Suárez, Naudy. 2009. "Ciudadano. Venezuela". En *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, coordinado por Javier Fernández, 293-304. Madrid: Fundación Carolina / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
Tyrer, Robson. (1976) 1988. *Historia Demográfica y Económica de la Audiencia de Quito: población indígena e industria textil 1600-1800.* Quito: Banco Central del Ecuador.
Valenzuela, Jaime. 2010. "Indígenas andinos en Chile colonial: inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII)". *Revista de Indias* 52 (25): 749-778. https://doi.org/10.3989/revindias.2010.024

Valenzuela, Jaime. 2014. "Indios urbanos: inmigraciones, alteridad y ladinización en Santiago de Chile (siglos XVI-XVII)". *Historia Crítica*, 53: 13-34. http://www.scielo.org.co/pdf/rhc/n53/n53a02.pdf
Webster, Susan. 2012. *Quito, ciudad de maestros. Arquitectos, edificios y urbanismo en el largo siglo XVII*. Quito: Abya-Yala.

Capítulo 14
Comercio y abasto en la economía popular de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX

Mireya Salgado Gómez y Eduardo Kingman Garcés

En este capítulo nos acercamos al mundo de la economía popular en Quito, a través de los abastos y los oficios, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX. Al hacerlo buscamos trazar continuidades y rupturas entre un tipo de comportamiento económico y el orden que pretendía normarlo. Seguimos la discusión planteada por Minchom (2007) sobre la relación entre una economía informal y la economía campesina en el mercado urbano; sobre todo continuamos documentando, para el siglo XVIII, la imposibilidad de sostener la existencia de dos economías separadas, la indígena y la española. Si bien hay un marco legal que sustenta la idea de esta separación,[1] las trayectorias fluidas, ambiguas y dinámicas de la economía urbana y callejera nos cuentan una historia de constantes encuentros y acercamientos. Esto ilumina también las maneras en las que los indígenas se apropiaron de su condición, para aprovechar ventajas en el comercio de mercancías.

Las ciudades de la América hispana han sido caracterizadas por la historiografía como ciudades blancas, señoriales y letradas; lo cual ha ignorado su relación con la vida popular, indígena y de mestizaje. Esta visión ha ido cambiando en una literatura que rompe con esa imagen que devuelve la división entre repúblicas y entre el espacio rural y urbano,

Agradecemos el apoyo serio y cuidadoso de Bryan Tite en esta investigación.

[1] Por ejemplo, el hecho de que los indios paguen tributo y los españoles no, mientras que estos pagaban la alcabala, tributo del que estaban exentos los indios.

para mostrar la activa presencia indígena en las ciudades, y la fluidez que atravesó esas relaciones (Borchart 2001; Charney 1988; Ciriza-Mendívil 2017; Minchom 2007).

Nuestro interés es entender esta presencia indígena a través de los oficios y el comercio, lo que supone acercarse a una dinámica de flujos cuyo escenario principal fueron las plazas y calles, así como los locales ligados a ellas. Se trataba de un mercado abierto, dirigido a un público amplio, orientado a cubrir tanto consumos en común como consumos diferenciados, como son los de la carne o el trigo. El sistema de ferias, calles y plazas abiertas daba lugar a formas múltiples de circulación, en las que participaban blancos, mestizos e indígenas. En este texto ofrecemos una primera mirada sobre la fluidez de las relaciones cotidianas en el ajetreo callejero, en las tiendas, pulperías, almacenes, covachas y *chagros*; para comprender la vida de la ciudad durante un tiempo de cambios. Como parte de ese mundo hacemos una breve referencia a los oficios, también inscritos en el mercado, y su imbricación en un contexto de intercambios materiales y simbólicos que estaba en plena transformación. Mostramos también ciertas rupturas que se vivían en el mundo de la ritualidad y la fiesta, el cual forma parte de la esfera de la producción y la mercancía. Finalmente, ponemos en debate la noción de policía tal como se la concebía y practicaba en esos años.

Examinamos la economía popular como una vía de acceso a un espacio material más amplio. Eso nos permite entender las especificidades de una sociedad madurada al amparo del pacto colonial y el *buen gobierno*, una ciudad en la que las tácticas cotidianas, los escamoteos, las alianzas y relaciones interpersonales impiden hablar de una esfera económica autónoma (Zemon 2000). Al mismo tiempo, nos interesa entender la forma en la que el encuentro entre lo hispano y lo indígena se fue desdibujando, a partir de las reformas borbónicas, para ir dando paso a un largo y complejo proceso de separación entre un orden civilizatorio e ilustrado y lo que nos atreveríamos a caracterizar como un mundo popular. Estos cambios no pueden comprenderse si no se entiende el funcionamiento de la economía.

Las reformas borbónicas y los abastos de la ciudad

La Audiencia y la ciudad de Quito de fines del siglo XVIII atravesaban por transformaciones referidas a la reconfiguración de las relaciones con el gobierno imperial (Elliott 2006; Phelan 2009), a una enorme movilidad social y a la redefinición de las formas de relación social e identitaria (Minchom 2007; Powers 1994). Las reformas se orientaron a robustecer el control real sobre las colonias; esto se dio en medio de un clima de descontento y posiciones contrapuestas (Castro 1996; Echeverri 2006; Serulnikov 2006). Hacia 1755, la ciudad de Quito estaba afectada por la crisis de la economía textil, agravada por los daños causados por erupciones volcánicas, epidemias, malas cosechas y terremotos. Sin embargo, como otras ciudades americanas, se convirtió en un espacio que contrarrestaba el proyecto centralista borbón. En la Colonia tardía, mientras otras instituciones perdían vigencia y desaparecían, el cabildo se fortaleció y consolidó: "La cuestión municipal, pues, nos confirma que los poderes territoriales periféricos no fueron completamente desmantelados por el Estado absoluto, el cual, al contrario, los utilizó en aras de sus propios fines" (Morelli 2005, 191). A cambio de una mayor recaudación de impuestos, la Corona aceptó que los cabildos y corporaciones mantuvieran e incluso aumentaran sus poderes territoriales.[2]

En este contexto, el movimiento cotidiano seguía siendo intenso en una ciudad que necesitaba abastecerse, y cuyo ritmo estaba marcado por los intercambios materiales y simbólicos entre la ciudad, los extramuros y el campo. Alimentar una ciudad, a fines del siglo XVIII, suponía la interacción de múltiples actores sociales, desde los comerciantes y terratenientes poderosos hasta los más pobres vendedores de las calles (Graham 2010). Indígenas tributarios y forasteros, mestizos, blancos nobles, plebe, castas, esclavos; todos estaban conectados entre ellos y, prácticamente, con todos los habitantes de la ciudad.

[2] La tesis de Morelli es que los cabildos fueron los poderes territoriales intermediarios que frenaron la consolidación del estado absolutista, y fortalecieron el conjunto de cuerpos en que se basaba la cohesión de la sociedad colonial. La monarquía y los poderes locales ligados al territorio son esferas que se articulan y dependen una de otra (Morelli 2005).

Aunque, en términos generales, existía una crisis económica, la vitalidad del mercado quiteño nos muestra otra imagen. Había abundancia de tiendas, pulperías, ventas de todo tipo. Las fianzas, los créditos, el arrendamiento de tiendas, eran activos. La ciudad dependía de distintos tipos de abasto y de la estructura constituida en el largo plazo, que los sostenía. El espacio de los oficios se mantenía dinámico, aunque atravesado por los cambios del período, tanto en términos de las actividades mismas como del mundo ritual del que participaba.

Junto con la voluntad modernizadora de las élites ilustradas, y la difusión de prácticas y valores asociados con nuevas formas de control y diferenciación social (Minchom 2007; Coronel 2008), convivían modos personalizados de relación sancionados por reglas morales así como por habitus inscritos en una larga historia de intercambios. En parte, se trataba de un tipo de racionalidad "moderna" que buscaba imponer conductas y comportamientos, pero también de la fuerte presencia de valores y nociones sobre el buen gobierno, la reciprocidad, lo justo y lo tiránico (Graham 2010), valores presentes en redes de parentesco, servidumbre y lealtad, que atravesaban el conjunto del tejido social y articulaban las formas de abasto e intercambio.

El mercado era uno de los espacios más claros de expresión de las diversas identidades y condiciones que coexistían en la ciudad (Borchart 2001; Gauderman 2003; Minchom 2007). Allí se manifestaba la movilidad social que caracterizaba el período, pero también formas de consumo, suntuario y simbólico, ligadas a identidades sociales y a la redefinición de los marcadores que intentaban atrapar esas identidades y retomar el cauce de la división en repúblicas. En las pautas de consumo se evidencian ambigüedades sociales, contradicciones y tensiones. Allí, además, se hacía presente una sociabilidad que estaba más allá del mercado, un mundo con cierta autonomía (Echeverría 1994; Espinosa 2012). Explicar esta vitalidad a partir de una visión de la economía tradicional no es suficiente para dar cuenta de su dinamismo e intensidad.

La participación de la población indígena, particularmente de las mujeres, en el mercado urbano estaba relacionada, en primera instancia, con el pago del tributo, pero no obedecía solo a ello (Borchart 2001; Gauderman 2003). Su presencia como vendedoras de leche, carne, verduras o como encargadas de pulperías permitía obtener el numerario

necesario para ayudar en el pago del tributo de sus maridos, así como para cubrir gastos indispensables destinados a las celebraciones religiosas y el sistema de fiestas. Además, en algunos casos, esa era una forma de ahorro, atesoramiento y acumulación desde abajo. Hablamos de tratos, muchas veces ocultos, desvíos y escamoteo como los que establecen los indios jiferos, encargados de despostar el ganado en la carnicería, por encargo del cabildo, con sus mujeres, las indias carniceras que vendían la carne al detalle, y sobre todo "las menudencias" en las calles de Quito.

Talleres, tiendas y abastos

La actividad comercial de los abastos nos acerca a formas de sociabilidad que incluyen a distintas capas sociales ubicadas entre la ciudad y el campo y a los ritmos de una economía constituida en el largo plazo. Esta actividad se encontraba en las ferias y plazas, pero también en tiendas, covachas y pulperías ubicadas en las manzanas centrales y en los arrabales y parroquias indígenas. La población se abastecía de las haciendas que producían para esos mercados urbanos,[3] de las chacras de los alrededores cultivadas por indígenas y mestizos, huertos urbanos, fincas y ejidos. También llegaban productos de "más allá de los mares".

En 1784 Quito tendría unos 25 000 habitantes que se abastecían en tiendas y comercios callejeros. En 1786 había 154 tiendas en las calles más céntricas. Había 9 covachas, 11 cajones, 18 tejares (en general en las parroquias y arrabales), 37 sombrererías, 44 pulperías en las esquinas, sin contar con las que estaban fuera de las calles más céntricas.[4] Las calles estaban llenas de tiendas a cada lado y en prácticamente todas las esquinas había una pulpería.[5] Por ejemplo, en la Plaza Mayor; entre los Portales del Obispo, las Casas de Cabildo y la Casa de Salinas; había 29 tiendas;[6] en la calle de los Tratantes había 60. Las tiendas podían ser de

[3] Según Carlos Espinosa (2010), entre 1768 y 1775 había 346 haciendas en los alrededores de Quito, mientras que en toda la Sierra norte había unas 1000.

[4] ANE, Serie Haciendas, caja 81.

[5] AMHQ, Actas del Consejo, Nombramientos y Oficios, años 1756-1820; ANE, Serie Haciendas, caja 81.

[6] En el Portal del Obispo, 15 tiendas, 7 en el portal de la Casa de Salinas, 4 en las casas del Cabildo y 3 en la esquina del Palacio.

mercaderes, es decir dedicadas a la venta de mercadería, o de oficios. En ese caso eran al mismo tiempo taller, lugar de venta y, muchas veces, vivienda del artesano y su familia. Había botonerías, sombrererías, platerías, sillerías, franjerías, tejares, neverías, cererías, entre otras.

En una descripción de la primera mitad del siglo XIX, Avendaño (1985, 132) menciona "chucherías que todos los indios, cholos y zambos se acercan a comprar en las tiendas ambulantes que ocupan todo el espacio de los soportales de la plaza". Según el mismo autor, "cholas y zambas son también, por lo común, las dueñas de estas tiendas, Solo dos o tres eran blancas, ocupadas en hacer encajes" (Avendaño 1985, 132). Se trataba de una producción doméstica o de pequeños talleres que respondía a necesidades comunes a toda la población, o a gustos social y étnicamente diferenciados. Algunos de estos oficios estaban regidos por los gremios, otros no. Se trataba de objetos de uso cotidiano como cintas, ponchos, velas, sombreros, piolas y objetos rituales: máscaras, urnas, altares o imágenes religiosas. A esto se sumaban ciertos servicios a los que acudía la población en los días de feria, como el de los barberos o el de los curanderos.

Martin Minchom (1996) señala que una de las particularidades de Quito era el hecho de que su abastecimiento se cimentaba en un carácter urbano-rural, el cual favorecía la existencia de un mercado informal que escapaba a los intentos constantes del cabildo y la Audiencia de controlarlos. Algunos de los llamados oficios urbanos eran, en realidad, el resultado de un cruce rural-urbano. Muchos comerciantes preferían encargar la elaboración de objetos, como las fajas, a artesanos que vivían en extramuros con el fin de evadir las alcabalas. También existían tiendas de *chagro*, más frecuentes en los barrios, donde se vendía mercadería variada, sobre todo alimentos, dirigida hacia los sectores pobres y donde era común vender al fío.[7] La palabra *chagro* tiene origen en *chagra* o *chacra* y hace referencia al carácter rural de estas tiendas.

En 1810, un juicio da cuenta de la fluidez entre el campo y la ciudad. Domingo Flores, Gobernador de indios del barrio de San Blas y su mujer, María Eduarda Arauz, también india, administraban la tienda de *chagro* de María Corrales en la Galería de las Ánimas de San Sebastián.

[7] ANE, Carnicerías y Pulperías, carp. 2.

Corrales les entregó 40 pesos para que comprasen velas para la tienda, pero Flores y Arauz los invirtieron en un sembrío de papas, del que esperaban recuperar los 40 pesos para las velas y tener ganancias extras. En este caso es clara la estrecha relación entre las actividades que se desarrollan en el campo y las de la ciudad; una cercanía, física y mental, que permitía a la pareja indígena realizar sus actividades económicas en ambos mundos.

Pulperías, pulperas y administradoras

En 1777 se remataba, por embargo, la pulpería de Manuela Pérez. El inventario que se hizo para su tasación nos muestra la variedad de mercadería que se vendía y las conexiones regionales presentes en esos consumos:

> Cacao en limpio, cecina de Pasto, harina, maní, anís, cera en bollos, brea, azafrán de castilla, clavo de comer; pimienta, flores de Jamaica; hierba del Paraguay; canela de Quijos, cominos, ajonjolí, pasas; alucena, chocolate bueno y del ordinario, cañafistola, polvos azules; almidón de trigo; almidón de papa; goma de Castilla; alumbre de castilla; Copal de Archidona; tabaco en polvo, criollo, tabaco habaneño, pita morada de Cayapas,; tabaco de Macas, tabaco de Tagualó,; sal de Tomavela; pergaminos; Cabuya de Guayllabamba; Cabuya de la de Guano; soguillas de Pomasqui; sinchas de guano; calzón largo y tapacara de Mojiganaga; botillas; 2 tablas de Oyacachi; miel de abeja, aceite de oliva, aguardiente de Castilla, aguardiente de caña, Vinagre de Castilla de vino torcido, vinagre de la tierra; vino, chicha de masato sin dulce; ají colorado, mote pelado; quinua molida.[8]

Se trataba de productos de consumo diario y suntuario, transportados en carretas o por arrieros y cargueros. Más allá de las mercancías, estaba la relación con los intermediarios, con los productores y con los espacios ubicados en distintas latitudes, los flujos materiales y humanos generados a partir de las necesidades de circulación de las mercancías.

[8] ANHQ, Fondo Corte Suprema, Carnicerías y Pulperías, carp. 3, exp. 10, año 1777.

Las relaciones entre dueños de tiendas y sus administradores, o entre vendedores y compradores, hombres y mujeres, tenderos, arrieros y productores mostraban una gama de vínculos personalizados y no personalizados: de parentesco, afinidad y confianza, gratitud y servidumbre. Se basaban en obligaciones morales, "relaciones ilícitas", compadrazgos, vínculos de crianza o de servicio de larga data.

Las pulperías pertenecían, generalmente, a vecinos de la ciudad blancos y pudientes; pero aparecen también propietarios, propietarias y administradores mestizos e indígenas, hombres y mujeres. Es imposible categorizar social o étnicamente el acceso a cualquier actividad económica en la ciudad en esos años. A menudo se hace referencia a matrimonios que se hacían cargo o arrendaban pulperías, y estos parecían proceder de sectores blancos de la plebe trabajadora, mestizos y también indígenas. Debían tener las suficientes relaciones para responder por el valor de los bienes encomendados, sea por capacidades propias, o a través de fiadores.

Frente a viejas concepciones sobre los indios o las mujeres, ancladas en un marco jurídico e ideológico que los ataba a una condición de menores de edad, las prácticas cotidianas muestran otras realidades que nos acercan al movimiento y a la circunstancia más que a reglas e identidades estables. Si bien predominaba una visión de la mujer desde la "imbecilidad del sexo femenino", débil y necesitado de tutoría; en la práctica fueron agentes económicos plenos, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XVIII (Borchart 2001). Los contactos, lealtades y afinidades entre mujeres ubicadas en distintos estratos sociales hacían posible un importante porcentaje del abasto y el comercio. También los indígenas usaban su condición para sacar ventajas en el mercado ya que estaban exentos del pago de alcabalas.

En 1773 doña María García, vecina de Quito, india, hija de caciques principales de Saraguro, reclamaba por haber mantenido a su marido y pagado sus deudas contraídas en un matrimonio anterior. Al morir su marido, aparecieron más acreedores que le querían quitar el dinero hecho "con mi propio sudor con mis hilados, chicherías, arbitrios de […] y otras inteligencias que mi afán agenció…", por ejemplo, las "confianzas" que se le hicieron en pulperías para servir en ellas. Su benefactora, Francisca de Chiriboga, mujer de la élite quiteña que "tiene

interés en pulperías", le guardaba las cajas con sus cosas. En esta causa aparecen como testigos otros indios, "tratantes" y varias mujeres, lo que nos muestra el juego de solidaridades que un individuo podía acumular: de género, de identidad étnica y de actividad económica. De hecho, se había casado con un hombre que conoció en el negocio de "las ventas".[9] Francisca de Chiriboga vuelve a aparecer en algunos juicios por conflictos con quienes manejan su pulpería. En ellos se evidencia su poder y la relación comercial que estableció principalmente con las mujeres, a las cuales beneficiaba o las enviaba a la cárcel de Santa Marta si no cumplían los contratos.

Eran negocios construidos a partir de redes en las que tenían una fuerte participación mujeres ubicadas en distintos estratos. Ellas establecían relaciones de colaboración y de complementariedad, pero también, en muchas ocasiones, de subordinación y dependencia. Las pulperías, tiendas y cajones, igual que los estanquillos y chicherías, eran parte de ese sistema. Constantes juicios y denuncias archivados en los expedientes de las notarías dan cuenta de conflictos en las relaciones comerciales. Estos, lejos de ubicarse en un terreno solo económico, incluían vínculos que iban mucho más allá de lo comercial y se resolvían en términos de una economía moral. Se trataba de un mundo de alianzas de diverso tipo, basadas en la confianza, las costumbres en común, la solidaridad, el compadrazgo y obligaciones ligadas a la reciprocidad.

No se puede hablar de una esfera económica separada del espacio de los afectos o, para ser más precisos, de lealtades y valores encontrados. La participación en una economía interconectada, que incluía a dueñas de pulperías, administradores, arrieros, cajoneras y buhoneras, daba lugar a formas de cultura en común a las que podríamos caracterizar como barrocas (Echeverría 1994). Estos vínculos, marcados por signos distintos, se expresaron en la ritualidad y en la fiesta, que integraba el sistema de abasto, oficios y comercio.

[9] ANHQ, Serie Protocolos, Juicios, Notaría 1.ª, caja. 52, carp. 12, año 1773.

Mercado, oficios, ritualidad

José María Arguedas (2012) fue uno de los primeros en señalar la estrecha conexión entre las ferias, los santuarios y las huacas, en el presente y en el pasado. Existía todo un engranaje alrededor de la organización de las festividades, en el que participaban gremios, cofradías y asociaciones, ubicadas en los centros poblados, las ciudades y el campo (Poole 1982). Muchas de las ferias principales ubicadas en la Sierra centro norte del Ecuador, como la de Saquisilí o la del Quinche, se corresponden con las romerías a los santuarios.

El mundo económico ligado a las celebraciones vivía cambios orientados a mantener un mayor control de las fiestas y de sus formas de celebración. Desde la segunda mitad del siglo XVIII hubo un extendido intento de depurar el carácter popular de las fiestas religiosas y civiles, para consolidarlas como distracción oficial colectiva y como medio de difusión de los valores sociales desde arriba (Cruz 2001). Mientras el cabildo y la Audiencia se apropiaban de ciertas celebraciones a la Virgen o el Corpus para dotarlas de un sentido oficial y reformular, simbólicamente, los marcadores sociales y los términos de la dominación, las celebraciones populares urbanas seguían otros derroteros.

Nos acercamos a las tensiones que envuelven y se manifiestan con fuerza en estos años, en las obligaciones morales y de prestigio que suponía la pertenencia a un gremio, hermandad o cofradía. En algunos expedientes sale a la luz que el tener que cumplir cargos de priostazgo era, para los artesanos, una carga de la que querían escapar, al mismo tiempo que una fuente de prestigio y reconocimiento público de la que dependían. En 1778 se solicitó al Obispo y al Discreto Provisor que se frenasen los abusos de las cofradías y hermandades con los indios miembros de ellas, en este caso los indios barberos.[10] En el pedido, los indios barberos Diego Silva y Bartolo Díaz informaron al Protector de indios que en la congregación y hermandad de los santos titulares y patronos del gremio de los barberos, "como en las demás congregaciones de los santos patronos de los restantes gremios", el síndico "requiere" que los indios del gremio reciban obligatoriamente

[10] ANHQ, Serie Indígenas, Quito, caja 100, exp. 11, año 1778.

una porción de dinero por el que debían pagar un 20 % de interés anual. Denunciaban además que para esto se procedía con "extraordinaria violencia".

> Que por serles insoportable semejante gravamen, por no alcanzar sus débiles fuerzas a sobrellevarlo, erogando anualmente tan excesivo interés, demás de soportar la pensión de hacer de alguaciles, alcaldes, priostes, y de ejercer otras funciones acostumbradas como oficiales del gremio.[11]

A raíz de este pedido se buscó dar fin al repartimiento de dinero y se exigió al obispo averiguar con los curas de las parroquias sobre este abuso, por parte de los síndicos de cofradías y hermandades. La práctica del repartimiento de mercancías fue una fuente de abusos que generó una oleada de protestas y revueltas, sobre todo en el virreinato del Perú. Aquí vemos una modalidad de repartimiento de dinero que estaba afectando a los indios de todos los gremios de Quito y que ponía en entredicho la imagen de las cofradías y hermandades como asociaciones de ayuda mutua y solidaridad. En este documento se perciben, además, los límites de una sociedad corporativa en la cual –junto con la movilidad social y la construcción de nuevas identidades, así como al ritmo de los flujos de la economía popular– nuevas formas de solidaridad hacían perder sentido a las viejas asociaciones convertidas en espacios de expoliación.

En los intentos de controlar la fiesta popular e imponer celebraciones oficiales, en 1780, el presidente de la Audiencia mandó una providencia para que se terminara la práctica de los "danzantes del Corpus Christi", por los "desórdenes escandalosos, desgracias y fatales consecuencias que traen" y porque fomentan la embriaguez, así como demasiados gastos y deudas para los indios.[12] Frente a esta disposición, emergieron distintas posturas. Una fue la de los oficiales tejedores, indios naturales de Quito, que pidieron se mantuvieran las danzas en las que ellos participaban con los ropajes de danzantes y con "demostración de alegría". Argumentaban que era un festejo voluntario.

---

[11] AHM, Actas del Concejo, 1756-1820, Nombramientos y oficios, año 1789.

[12] ANHQ, Serie Indígenas, caja 105, exp. 10, año 1780.

La otra postura era la que defendía la mayoría de los gremios, integrados tanto por indios como por mestizos. En un memorial incluido en el expediente, los barberos, bordadores, catatumberos, carpinteros, sombrereros, botoneros, zapateros y demás alguaciles, alcaldes, indios de distintos oficios, incluidos algunos tejedores, pedían que se quitasen los danzantes porque para cumplir con eso debían gastar hasta 40 o 50 pesos entre el alquiler de ropas, alhajas, la compra de licor para los festejos en las casas, etcétera. En el desorden de la fiesta solían perderse las alhajas alquiladas, con lo cual muchos quedaban gravemente endeudados. Parte de su argumentación apelaba a criterios productivistas, al señalar que en estos festejos se perdía mucho tiempo de trabajo, en la fiesta misma que duraba varios días y en los numerosos ensayos previos. Al mismo tiempo, para ellos el festejo no era voluntario, sino una obligación inevitable. El hecho de que los tejedores salieran a festejar obligaba a la emulación por parte de los otros gremios, que se jugaban su prestigio.

La preocupación del fiscal en cuanto a esta celebración apuntaba a las borracheras, gastos y los "congresos" de indios que implicaban, en tiempos de sublevaciones y revueltas, espacios de socialización y de politicidad. ¿Cómo se puede entender que los gremios de la ciudad, integrados por indios y mestizos-indígenas, a más de blancos y mestizos, se hubieran manifestado por que no hubiera danzantes de Corpus, cuando al mismo tiempo declaraban no ser ajenos a su juego? En lugar de ensayar una explicación materialista, en el sentido de la dominación de la vida social, política y cultural, por una racionalidad económica, cabe preguntarse si más bien no se trata de la manifestación de nuevas formas culturales y sociales en disputa, que surgen en el seno de una sociedad en movimiento. Es posible que, antes que una ruptura con una forma de ritualidad, lo que se haya buscado es terminar con las prácticas impositivas y de extorsión; así como abrir nuevas formas de sociabilidad en el escenario de una ciudad cambiante.

La tensión que suscitaban los privilegios de los indígenas se agravó en este período, cuando se intensificaron los controles sobre la evasión fiscal y se buscó cortar fueros y privilegios ligados a su condición y calidad. Así, en 1816, los indios de Santa Prisca pidieron que no se les cobrara el impuesto de chicherías, porque se trataba de una parroquia de extramuros y el consumo era de "indios pobres" para su uso en

fiestas y priostazgos.[13] Se denunció que lo mismo se quería cobrar a los indios del Ichimbía y de la Tola, también de extramuros, y que los de Santa Prisca eran acosados por los comités del presidio y por soldados que les "quitaban las prendas indebidamente". Los indios de Santa Prisca interpretaron la negativa del barón de Carondelet, presidente de la Audiencia, a este pedido, como una ruptura de la "costumbre". Carondelet argumentó que ese dinero era necesario para financiar el presidio y que no debería haber una distinción entre los barrios de la ciudad.

Esta política suponía una ruptura con las bases del pacto que distinguía los derechos y obligaciones de ambas repúblicas. Respondía, entre otras cosas, a que en la práctica esos límites entre ambas eran ya demasiado ambiguos y difusos. Frente a la postura de Carondelet, los indios pidieron que no se incluyera a los mestizos de los barrios en la exención, ni a los del centro del barrio; una postura que lleva a preguntarse sobre la composición de la población en los barrios de indios. Tanto los barrios del núcleo urbano como los llamados barrios de extramuros estaban organizados a partir de un centro donde se ubicaban tiendas, chicherías y estanquillos de propiedad de mestizos e indios principales. La población india de Santa Prisca buscaba evitar que la chicha, que no era producida para el mercado, estuviera sujeta a gravámenes. Su lógica era distinta a la economía de mercado, orientada a la obtención de ganancias, aun cuando la propia población de Santa Clara, particularmente las mujeres, participaba activamente en las ferias y plazas abiertas de Quito. La medida constituía, de hecho, una forma de intervención sobre la vida cotidiana y la manera de organizar la economía de los indígenas y sobre su sistema de fiestas y compadrazgos.

Policía y control

A partir de las reformas borbónicas, una serie de propuestas relacionadas con las nociones de policía y orden urbano afectaron a los oficios y al comercio popular. Eso se expresaba en políticas civilizatorias de

[13] ANHQ, Serie Protocolos, Juicios, Notaría 3.ª, caja 7, carp. 3.

control, así como de diferenciación de espacios, de consumos y gustos, de separación étnica y social. La ampliación de la policía se manifestaba también en el uso de los espacios, los tiempos rituales, las formas de intercambio simbólico y los comportamientos.

Hacia 1760 el intento de controlar el contrabando, la evasión de alcabalas y estancos, estuvo acompañada de nuevos personajes que irrumpieron en el paisaje callejero de la ciudad. Guardas de rentas y celadores, intendentes de distintos ramos y diversos funcionarios ejercían formas de policía muy ligadas a la vida social y a las prácticas de la vida cotidiana. En esos años aparece, por ejemplo, el cargo de "Teniente y pesquisador de efectos de pulpería", para defender a los pulperos de quienes competían con ellos en el mercado callejero. Se demandaba un control de que lo que se vendiera en las pulperías no se vendiera en la calle o en los *chagros*. Se trataba de una competencia injusta que afectaba a los pulperos, dado que, en general, el comercio callejero lo realizaban indígenas que no pagaban la alcabala. Es por eso que existían "efectos" que solo debían venderse en pulperías. Se documentan varios pleitos entre pulperos y *regatonas* desde el siglo XVI, pero recién a fines del XVIII es cuando aparece este cargo.[14]

En momentos de crisis relacionados con el incremento de los precios o con la escasez de determinados productos, como el trigo o el azúcar, se culpaba a las regatonas y regatones de ocultar los productos. En múltiples ocasiones, el cabildo mostró preocupación porque los indígenas que llegaban a la ciudad con sus productos eran interferidos por los intermediarios y sujetos a arranches, ya que eso provocaba una subida de los precios. Así, en 1806, el cabildo acordó que "sean obligados los señores alcaldes y regidores a salir por turno semanalmente a vigilar sobre la contención de la codicia de los regatones y que los dueños que traen sus efectos entren libremente a beneficiarlos".[15] Años más tarde, al tratar el problema de la alteración del precio del azúcar y la sal, la acusación del cabildo cayó inmediatamente sobre las regatonas, sin considerar las cadenas intermedias igualmente responsables del acaparamiento y ocultamiento de esos productos. En otros momentos, la responsabilidad por el desabastecimiento o por la subida de los productos se atribuyó

[14] AHM, Actas del Concejo, 1756-1820, Nombramientos y Oficios, año 1808.

[15] AMHQ, Actas del Concejo, "Evitar que regatonas salgan a caminos", año 1806.

a los pulperos, sobre todo a los milicianos-pulperos, así como a los religiosos que, igualmente, salían a los caminos a obtener productos más baratos para sus órdenes.

La ocupación de espacios era otra de las cuestiones importantes relacionadas con el comercio. En 1790, las *gateras* se quejaron de los inconvenientes que afrontaban desde que fueron trasladadas de la plaza mayor a la plazuela de San Francisco.[16] Señalaban que a causa de tal medida ya no podían cumplir los asuntos encargados por sus maridos, eran maltratadas por los negros y mulatos que llegaban a comprar allí, y no tenían dónde refugiarse en días de lluvia. Por todo esto, solicitaban poder retornar a su lugar anterior. El Procurador General Síndico se mostró favorable a lo solicitado por las gateras. A su parecer, la plaza mayor era un lugar céntrico, y las gateras regatonas ofrecían un abasto al menudeo. Por esto, según el procurador, su restitución sería beneficiosa para el bien público. El cabildo aceptó lo expuesto, ya que el abastecimiento de la ciudad dependía, en gran medida, de los agenciamientos populares. Esto conducía a que cualquier intervención del cabildo orientada a generar un orden urbano debía ser negociada. Sin duda había interés por normar, pero las posibilidades de hacerlo no siempre se presentaban y debían enfrentar, además, constantes prácticas de evasión de controles y escamoteos presentes en los trajines callejeros.

Conclusiones

Durante los últimos años del siglo XVIII y primeros del siglo XIX, aun cuando la Audiencia de Quito vivía condiciones críticas, la economía cotidiana de la ciudad, lejos de entrar en crisis, se había multiplicado y fortalecido. En parte esto había ocurrido gracias a que su larga historia de tácticas, evasiones, escamoteos y formas de economía moral, ofrecía las condiciones para sortear la ausencia de circulante y otros factores de crisis. Las relaciones interpersonales, alianzas y redes –inscritas históricamente en el funcionamiento del *buen gobierno,* ese mundo de *costumbres en común*– eran centrales para que esta economía funcionara.

[16] ANE, Serie Gobierno, "Pedimento indias gateras", caja 44, exp. 4, año 1790.

Es así que se vuelve imposible entender la dinámica de la economía urbana si se la reduce a una esfera específicamente económica. Se trataba, además, de un sistema de intercambio urbano-rural basado en flujos, monetarios y no monetarios, en el cual participaban distintas capas sociales. En este sistema jugaban un papel importante las mujeres, de manera particular las mujeres indígenas. Este tipo de economía, volcada a la calle, al cruce y a la yuxtaposición, constituía la base en la que se asentaba el mundo popular.

Aun cuando las reformas borbónicas intentaban darle una cierta racionalidad a ese mundo, no siempre era posible. En parte se debía a las propias características de las reformas, pero también a la presión cotidiana que los sectores subalternos ejercían, a través del mundo de la vida, de las nociones incorporadas de buen gobierno y de lo que era considerado justo, así como de los instrumentos de que disponían para negociarlas.

La acción de los reformadores se orientaba hacia la policía, pero esta no constituía, entonces, un cuerpo separado de la población; estaba imbricada en ella, en sus formas de asociación, y hacía parte de las prácticas que garantizaban que la vida se siguiera reproduciendo. En el mundo de las transacciones y el menudeo se desplegaban estas tensiones y se mostraban modos de relación, agencias y maneras de hacer que escapaban a las definiciones previas y desafiaban las nuevas formas de policía y control.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo Nacional del Ecuador (ANE)
- Serie Haciendas
- Carnicerías y pulperías
- Serie Gobierno

Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMHQ)
- Nombramientos y oficios
- Fondo Corte Suprema, carnicerías y pulperías
- Serie Protocolos, Juicios
- Serie Indígenas

Obras secundarias

Arguedas, José María. 2012. *Obras completas*, t.9. Lima: Horizonte.

Avendaño, Joaquín de. 1985. *Imagen del Ecuador: Economía y sociedad vistas por un viajero del siglo XIX*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Borchart, Christiana. 2001. "La imbecilidad y el coraje: la participación femenina en la economía colonial (Quito 1750-1830)". En *Antología de estudios de género*, editado por Gioconda Herrera, 165-181. Quito: FLACSO Ecuador / Junta de Andalucía.

Castro, Felipe. 1996. *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*. Zamora: Colegio de Michoacán / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas. https://catalog.hathitrust.org/Record/003321684

Charney, Paul. 1988. "El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613". *Histórica* 12 (1): 5-33. https://bit.ly/2YFUmbQ

Ciriza-Mendívil, Carlos. 2017. "Los indígenas quiteños a través de sus testamentos: dinámicas socioculturales en el siglo XVII". *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 45 (enero): 9-34. https://bit.ly/3iksNgj

Coronel, Valeria. 2008. "María 'abogada' de Quito: imágenes jesuitas del pecado público y del pacto moral en la comunidad criolla". En *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, editado por Alfonso Ortiz Crespo, Sofía Luzuriaga Jaramillo y Adriana Pacheco Bustillos, 147-69. Quito: FONSAL.

Cruz, Pilar. 2001. "La fiesta barroca: poder, jerarquía y representación social en Quito, 1766 (Estudios)". *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, 17: 35-60. https://bit.ly/31qJUGX

Echeverri, Marcela. 2006. "Conflicto y hegemonía en el suroccidente de la Nueva Granada, 1780-1800". *Fronteras de la Historia* 11 (diciembre): 355–387. https://doi.org/10.22380/20274688.539

Echeverría, Bolívar. 1994. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México D.F.: UNAM.

Elliott, John. 2006. *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Madrid: Taurus.

Espinosa, Carlos. 2010. *Historia del Ecuador en contexto regional y global*. Barcelona: LEXUS.

Espinosa, Carlos. 2012. "El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros". *Revista Íconos* 43 (mayo): 65-80.

Gauderman, Kimberly. 2003. *Women's Lives in Colonial Quito: Gender, Law, and Economy in Spanish America*. Austin: University of Texas Press.

Graham, Richard. 2010. *Feeding the City: From Street Market to Liberal Reform in Salvador, Brazil, 1780-1860*. Austin: University of Texas Press.

Minchom, Martin. 1996. "La economía subterránea y el mercado urbano: pulperos, indias gateras y recatonas del Quito colonial, siglos XVI-XVII". En *Antropología del Ecuador: memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, compilado por Segundo Moreno, 197-210. Quito: Abya-Yala.

— 2007. *El pueblo de Quito: 1690-1810: demografía, dinámica sociorracial y protesta popular*. Quito: FONSAL.

Morelli, Federica. 2005. *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Phelan, John. 2009. *El pueblo y el rey: la revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Universidad del Rosario / Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario / Escuela de Ciencias Humanas.

Poole, Deborah. 1982. "Los santuarios religiosos en la economía regional andina". *Allpanchis,* 19: 79-115.

Powers, Karen. 1994. *Prendas con pies: Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.

Serulnikov, Sergio. 2006. *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino: el norte de Potosí en el siglo XVIII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Zemon, Natalie. 2000. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press.

Quinta sección
Conexiones fronterizas en tierras bajas

Capítulo 15
El territorio del Caquetá y la formación del estado en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874

Camilo Mongua

En la segunda mitad del siglo XIX, las cuencas de los ríos Caquetá, Putumayo, Aguarico y Napo comenzaron a ser parte de los intereses expansionistas de las nacientes repúblicas de Colombia, Ecuador, Perú y Brasil. Diferentes proyectos fueron desplegados por estos países para incorporarlos a través de jurisdicciones especiales, misiones católicas y el fomento a la migración extranjera y la navegación comercial. Para el caso de la Nueva Granada, la creación de la jurisdicción especial del territorio del Caquetá, en 1845, reveló el interés de esta república en sus pretensiones amazónicas, una extensa franja territorial que abarcó más de la mitad del territorio nacional en ese entonces.

> Al occidente la cumbre de la rama oriental de los Andes desde el páramo de Sumapaz hasta los límites con Ecuador, al norte la línea que separa las vertientes que corren del sur al Guaviare; al oriente y sur los límites con los países vecinos, según lo dispuestos en los tratados celebrados entre los gobiernos de España y Portugal (Cabrera 2007, 52).

Este ambicioso proyecto no fue el único que se desarrolló sobre este territorio. En el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, Ecuador y Perú también incluyeron, bajo su jurisdicción, las cuencas del Caquetá, Putumayo, Aguarico y Napo (la Provincia Oriental y el Departamento del Amazonas). Pese a la multiplicidad de acciones que se ejecutaron a

lo largo de este período, el estudio de la formación del estado,[1] el papel de las sociedades indígenas y los actores que llegaron como parte de los proyectos de expansión ha sido escaso. Esa expansión se refirió tanto a intereses políticos como económicos (funcionarios, religiosos y comerciantes) en las fronteras difusas del Putumayo-Aguarico.[2] Un imaginario e interpretación de las regiones orientales como acéfalas, donde el estado poco o nada hizo, ha sido predominante respecto a este período, y a lo que denominaron los intelectuales colombianos de finales del siglo XIX, "los desiertos verdes de la nación" (Villegas 2006).

En mis primeros estudios de esta región, la ausencia del estado formó parte de las preguntas iniciales sobre la historia del siglo XIX. Erróneamente se creía que poco o nada había sucedido con anterioridad a la explotación de las quinas (1874-1900) y el caucho (1880-1930), el período extractivista. Por este motivo, en un principio me centré en el estudio de la economía extractiva en la región fronteriza del Putumayo-Aguarico en las últimas décadas del siglo XIX. Sin embargo, las fuentes documentales del Archivo Central del Cauca y el Archivo General de la Nación transformaron mi entendimiento sobre la manera en que se desarrolló la economía extractiva, las relaciones con las sociedades indígenas y el papel del estado en la frontera.

En Colombia la presencia del estado en la Amazonía del siglo XIX fue en cierta medida incipiente y con una escasa expansión burocrática e institucional. ¿Qué explica que este país conservara a lo largo del siglo XIX y las primeras décadas del XX sus pretensiones amazónicas? ¿La suerte? ¿El azar? ¿El desinterés de los otros países? En este artículo exploro, desde una perspectiva regional, el proceso de formación del estado en la frontera del Putumayo-Aguarico entre 1845 y 1874. A través de un estudio del territorio del Caquetá, sus

[1] En este capítulo se escribe "estado" con minúscula, como parte del ejercicio teórico de desmitificar el poder otorgado a este concepto. El argumento se ciñe a las líneas teóricas de Philip Abrams ([1977] 2006) en su artículo "Notes on the Difficulty of Studying the State".

[2] Los límites fronterizos de Colombia con las repúblicas vecinas de Ecuador y Perú se definieron en el siglo XX, en 1916 y en 1932, tras la guerra con el Perú. Sin embargo, estos países, aunque no lograron llegar a acuerdo alguno en el siglo XIX, sí establecieron jurisdicciones sobre las cuencas del Caquetá, Putumayo y Napo. Por este motivo, en este capítulo se denominan como "fronteras difusas"; si bien aún no habían sido demarcadas, los estados utilizaron estas jurisdicciones y fronteras difusas para sus reclamaciones y ambiciones territoriales.

corregimientos y las sociedades indígenas, analizo cómo Colombia mantuvo sus pretensiones amazónicas con anterioridad a la llegada del *boom* extractivo de la quina y el caucho, en las fronteras difusas del Putumayo-Aguarico. Mi intención es establecer la forma en que se había articulado esta sociedad y el mensaje de dominación del estado sobre los territorios fronterizos.

De la incipiente administración burocrática en el territorio del Caquetá a las estrategias delegativas de gobierno: el comercio y los grupos indígenas (1845-1870)

La entrada de las regiones orientales de los Andes al siglo XIX estuvo atravesada por un sinnúmero de sucesos que afectaron la comunicación y las relaciones entre los pueblos del piedemonte amazónico con las antiguas ciudades virreinales del período colonial. Pasto, Popayán y Quito se sumergieron en guerras de independencia en las primeras décadas del siglo XIX; las misiones franciscanas, que habían entrado en un período de decadencia desde finales del siglo XVIII, cayeron en una crisis y se establecieron nuevas estructuras de organización política y social de las repúblicas americanas.

Estos sucesos llevaron a que en la primera mitad del siglo XIX quedaran aisladas la extensa región del piedemonte andino amazónico del Caquetá-Putumayo y las cuencas medias de estos dos ríos, así como el San Miguel y el Aguarico; aun así, ello no significó que esta situación fuese permanente, o que fuera la principal característica de este siglo. Por una parte, poco a poco, el comercio se fue restableciendo en este territorio, a través de los vínculos coloniales y prehispánicos que conectaban la Amazonía con los Andes (Pasto) y el interior del país (los actuales departamentos de Nariño, Tolima y Huila). Por otra, los vínculos políticos se fueron articulando con la creación de una nueva jurisdicción especial, el territorio del Caquetá, una extensión que abarcaba más de la mitad de la Nueva Granada, en la segunda mitad del siglo XIX.

¿Qué significó esta nueva espacialidad? ¿Su creación fue una estrategia eficaz para el gobierno de los territorios de fronteras y el mantenimiento

de las pretensiones amazónicas? O, por el contrario, ¿fue su creación tan solo un acto administrativo en un extenso territorio que la República de la Nueva Granada no estaba en capacidad de gobernar?

Los primeros años de existencia de la jurisdicción especial, creada por Tomás Cipriano de Mosquera en 1845, pueden responder estos interrogantes y constatar si efectivamente este período se caracterizó por un aislamiento y abandono estatal, o si en este espacio se desarrollaron complejas estrategias de gobierno que van más allá de nuestra comprensión del estado moderno.

En 1845, el coronel Anselmo Pineda fue nombrado primer prefecto del Caquetá, y José María Quintero su secretario. Como han señalado Domínguez y Gómez (1990, 1994), las primeras décadas de existencia de este territorio se caracterizaron por una precariedad institucional. La lectura de las fuentes documentales de esos años iniciales puede apoyar el argumento de que el estado no realizó mayor inversión en la generación de una nueva infraestructura en los espacios selváticos de la nación. José María Quintero[3] da cuenta de esta situación en el año 1846:

> Esta autoridad, hasta ahora, no tiene un solo agente en su apoyo, por carencia de hombres que puedan llevar los destinos de corregidores; ni tampoco tiene seguridad de que los rústicos indígenas hayan de venir a cumplir con el deber de hacer registrar sus canoas de modo prevenido. En tales circunstancias esta Prefectura es acreedora a la indulgencia, por parte del Gobierno, en caso que no pueda remitir estos datos con la puntualidad en todas y cada una de las diversas poblaciones que le pertenece.[4]

La manera en que se inició la administración del territorio del Caquetá puede generar la percepción de una incipiente inversión del estado en este territorio. Suena poco creíble que dos funcionarios puedan elaborar un informe sobre un territorio que abarcaba más de la mitad de la nación,

---

[3] El secretario del territorio del Caquetá fue quien lo gobernó en sus primeros años de existencia, ante la ausencia del prefecto.

[4] Archivo General de la Nación (en lo adelante AGN), Fondo Ministerio de Relaciones Exteriores, anexo II, caja núm. 3, carp. 0018, f. 36, José María Quintero, Mocoa, 5 de septiembre de 1846.

gobernar a miles de indígenas y mantener las pretensiones territoriales de la Nueva Granada en regiones de fronteras que se encontraban en disputa con los países vecinos.

En 1847, un año después de que el secretario Quintero revelara las dificultades para ejercer su labor, escribe un detallado informe de los avances en las capitales de los corregimientos del territorio del Caquetá: Sibundoy, Mocoa, Aguarico y Putumayo.

> En esta capital se ha construido una casa cubierta de paja y fortificada en bahareque, designada para cárcel de varones y mujeres, cuyos aposentos tienen en los extremos de su longitud, cada uno con un pequeño calabozo, y la pieza del centro servirá para el despacho del Corregimiento. Solo faltan a este edificio puertas, llaves, y demás esencialidades que no podrán repararse a costa de los vecinos por causa de su pobreza. Se ha abierto una nueva calle. Los dos callejones de entrada a este pueblo se hallan abiertos y bardados de madera la mas parte de ellos, cuya mayor longitud es de tres leguas, poco más o menos. Se ha echado un puente sobre el río Pepino construido de buenas maderas, el pino de chontas, abrigado con un pajar, y favoreció contra las crecientes del río por su elevación. Este puente fue construido con las fuerzas unidas de los Corregidores de Mocoa y Putumayo. Se ha puesto un puente fornido en la entrada de este pueblo sobre la quebrada llamada Sangoyaco. El pueblo de Yuguillo se conserva con el aseo posible: se han abierto dos calles, se ha construido tres casas de particulares y refaccionado la casa parroquial. También se están abriendo prados para pasto de ganado que se intentan poner a beneficio de su iglesia. En el pueblo de Descanse se ha concluido una Iglesia tanto la localidad de allá, como el terreno necesario para edificar los pobladores se ha favorecido con un resguardo que en parte es de chamba, y en parte cierzo, según la posibilidad de los pocos moradores, con el objeto de poner aquella localidad al abrigo de los animales domésticos.[5]

¿Cómo había logrado Quintero, en el lapso de un año, crear una estructura burocrática y nuevos poblados a lo largo del territorio del Caquetá? ¿Acaso el gobierno de la Nueva Granada había desplegado una compleja

[5] AGN, Fondo Ministerio de Relaciones Exteriores, anexo II, caja núm. 3, carp. 0018, f. 40, Mocoa, 2 de septiembre de 1847.

estructura burocrática e institucional para gobernar las extensas regiones de fronteras en ese año? ¿Se realizó lo que Santos y Barclay (2000) denominaron el impulso estatal para la Amazonía peruana?

En los registros y correspondencia del territorio del Caquetá no se encuentran documentos donde se señale el aumento de funcionarios ni el incremento del presupuesto de esta jurisdicción especial. Un análisis detallado de los primeros informes de Quintero, de 1845 a 1847, pueden ofrecernos pistas para comprender el significado de las contradicciones de una jurisdicción e inversión estatal incipiente y la rápida creación de los corregimientos. La explicación de esta aparente contradicción puede encontrarse en factores que van más allá de la manera tradicional de entender el estado y la misma historicidad de este territorio. Estos factores constituyen las estructuras que sobrevivieron en la transición de los antiguos virreinatos a las nuevas repúblicas americanas (los pueblos de las misiones franciscanas del siglo XVIII) y la llegada de actores antes del establecimiento de la jurisdicción del Caquetá: los comerciantes y religiosos.

Los corregimientos nombrados por Quintero en su informe hacían parte de una historia mucho más compleja, referente a las antiguas fundaciones coloniales de Sibundoy y Mocoa, y a los pueblos de misión de Aguarico y Putumayo (Cuimbe, Mamo) (San José, San Diego).[6] En la franja del piedemonte y la cuenca media de los ríos Caquetá, Putumayo y Aguarico se encontraba un importante número de poblados indígenas, que eran visitados por los pocos religiosos y comerciantes que transitaban por esta región. Paralelamente a la creación de la nueva jurisdicción poco a poco se fueron reestableciendo las relaciones con las sociedades indígenas, en particular con los grupos de la franja del piedemonte (sibundoyes, inganos y mocoas).

Quintero informa acerca de los pueblos que conformaban el corregimiento de Putumayo. Entre estos se encontraba San Diego de San Juan y San Diego, ubicados entre el río Putumayo y el río Guamués.

[6] Los corregimientos del territorio del Caquetá y sus capitales fueron establecidas en la franja del piedemonte Caquetá-Putumayo y las zonas de transición a la cuenca media de los ríos Caquetá, Putumayo y Aguarico. Sibundoy, Mocoa, Putumayo y Aguarico se encontraban ubicados desde la franja del piedemonte del Caquetá-Putumayo hasta la cuenca media del Putumayo y los ríos San Miguel y Aguarico, lugares en donde las misiones del siglo XVIII habían constituido un importante número de poblados de misión.

Continuando el curso del Putumayo se encontraban otros pueblos como Cuimbé, "Mamo" (Concepción), Macagnayer (Macaguajes) y el puerto de Anchipayaco sobre este río hasta su cuenca media.

Aunque en el informe no se precisa quiénes habitaban en aquellos pueblos, estos lugares hacen parte de la historia oral siona (tucanos occidentales). Los cancapuí y los orejones son las principales referencias que se encuentran en las fuentes documentales; estos probablemente pertenecían a la familia tucano occidental (Langdon 2014).[7]

Si se observa detenidamente el informe de Quintero, algunas de las poblaciones descritas coinciden con los nombres de las antiguas fundaciones de las misiones franciscanas del siglo XVIII, por ejemplo, San Diego, "mamo" o "macaguajes". Ante las dificultades presupuestarias, Quintero terminó por tomar estos antiguos poblados como punto de partida para la creación de la nueva jurisdicción. En esta, los grupos indígenas representaron un factor fundamental, al ser quienes articulaban económicamente ese extenso territorio:

> En los ríos Aguarico, San Miguel, Putumayo y Caquetá, en cuyas márgenes están situadas algunas poblaciones, sus habitantes poseen unas pequeñas canoas que circulan dentro del mismo territorio, y alguna vez salen por el Napo y Putumayo a países extranjeros. Casi todos los dueños de dichas embarcaciones son indígenas rústicos y que viven en distancia muy considerable de este pueblo (Mocoa) en donde se impone con fundadas razones, deberá ser la residencia del Prefecto.[8]

Este territorio estaba habitado por numerosos grupos indígenas que conectaban la región y con quienes los comerciantes, poco a poco, retomaban los "negocios". Quintero no solo se encontró con comerciantes que visitaban los pueblos de indígenas, sino, además, religiosos que paulatinamente se establecieron en el interior de los poblados. Desde 1845, misioneros de la Compañía de Jesús habían iniciado exploraciones de este territorio.

---

[7] AGN, Fondo Ministerio de Relaciones Exteriores, anexo II, caja núm. 3, carp. 0018, f. 37-38, Mocoa, 5 de septiembre de 1847.

[8] AGN, Fondo Ministerio de Relaciones Exteriores, anexo II, caja núm. 3, carp. 0018, f. 36, José María Quintero, Mocoa, 5 de septiembre de 1846.

Los primeros años de existencia del territorio del Caquetá revelan un importante panorama que va más allá de la precariedad institucional y que puede ofrecer pistas para comprender cómo, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, Colombia logró mantener sus pretensiones amazónicas sobre el Caquetá, Putumayo y Aguarico. El hecho es que, ante la escasez de funcionarios, los comerciantes y religiosos que visitaban los pueblos de los indígenas en los corregimientos fronterizos terminaron convirtiéndose en los informantes del prefecto.

Como señala Fray Marcelino de Castellví (1944), las cartas del jesuita José Segundo Laínez a sus superiores contenían información similar a las que enviaba a las autoridades del Caquetá, en las que se evidencia tanto la recolección de información de las sociedades indígenas como de los acontecimientos principales que ocurrían en las fronteras difusas del Putumayo-Aguarico.

> P. Laínez en su carta dirigida desde Mocoa al Rvdo. P. Superior el 1 de enero de 1847, después de haber descansado algunos días en Mocoa resolvió hacer una excursión en el territorio de su jurisdicción y emprendió una marcha a Yunguillo y Descanse, donde fue bien recibido. De vuelta de esa excursión decidió seguir hacia las regiones del Caquetá y Putumayo, hacia donde partió el 4 de enero citado. Visitó sobre el Putumayo: San Diego del San Juan, San Diego Nuevo en las regiones de Guamués, Picudos, Mamos en la Concepción, Cancapuí, y luego se dirigió hacia el Caquetá en busca de los Macaguajes, que lo recibieron bien. Sobre el Caquetá: las poblacioncitas de Solano, Yuruyaco, Pacayaco y Limón; después de 37 días de fatigas increíbles por esas regiones volvió a Mocoa (Castellví 1944, 494).

Esta situación llevó a que, tal como refiere Quintero en su comunicación al gobierno central, los comerciantes fuesen nombrados corregidores. De este modo, se desarrollaron, en esas décadas, estrategias delegativas en el gobierno de la frontera: "impartí oportunamente las órdenes del caso a los corregidores y misioneros de los distritos para que aportaran los datos solicitados por el gobierno central".[9] Pese a la precariedad institucional, la presencia de estos actores se convirtió en

[9] AGN, Fondo Ministerio de Relaciones Exteriores, anexo II, caja núm. 3, carp. 0018, f. 40,

un eje fundamental para el funcionamiento del territorio del Caquetá. Por ejemplo, en las disputas de la República de Nueva Granada y Ecuador por la soberanía de los pueblos de San Antonio y San Rafael de la Coca en la región del Aguarico, en 1857, los religiosos y comerciantes se convirtieron en actores fundamentales de este conflicto.

El prefecto del Caquetá, a través de la información y denuncias recopiladas por estos dos actores, informó al gobierno central la invasión de autoridades de la provincia Oriental de Ecuador, quienes habían capturado un importante número de indígenas.

> El único motivo de la desaparición repentina de los indígenas de San Antonio es el haberse presentado anteriormente fuerza armada ecuatoriana solo para vejar y capturar a esos habitantes atropellando todo derecho y pisando con insultante desprecio las instituciones granadinas; hechos que por motivos particulares se provienen directamente del Gobierno del Ecuador. El número de individuos que formaban esa población ascendía a treinta y seis. La pérdida material de sus casas, sembrados y canoas puede estimarse en 100, más la perdida que hace la Republica de esos granadinos podrá graduarse solo por él Sr. Secretario de Relaciones Exteriores teniendo en consideración que los indígenas de San Rafael han abandonado su población para formar otra sobre la ribera del Aguarico, temiendo ser en otra ocasión ellos el blanco de iguales ultrajes.[10]

El Dr. Florentino Gonzales, encargado de negocios de la Nueva Granada en Quito, presentó los documentos que daban cuenta de la jurisdicción de esta República. La generalidad de esta documentación constituía parte de los informes presentados por Quintero, que habían sido recolectados por comerciantes y religiosos.

Mocoa, 2 de septiembre de 1847.

[10] AGN, Fondo Ministerio de Relaciones Exteriores, anexo II, caja núm. 3, carp. 0018, f. 58, Mocoa, 12 de junio de 1857.

El aumento del comercio y las disputas en las fronteras difusas del Putumayo-Aguarico (1870-1874)

En la década de 1870 la vida de los corregimientos se transformó de manera paulatina. Como han documentado Camilo Domínguez y Augusto Gómez (1994), en la segunda mitad del siglo XIX aumentó el comercio de productos vegetales (cera, incienso y zarzaparrilla, entre otros), lo que llevó al incremento de la población foránea y de las relaciones con las sociedades indígenas.

> Los granadinos embarcan sus cargamentos en las inmediaciones donde la sacan, y de este modo viene a ser ignorada la cantidad que explotan: sin embargo, se supone que en este año saldrán unos 50 quintales, más o menos. De igual modo, y con más razón, se ignora respecto al barniz […] La cera blanca, cera negra, zarza, vainilla, barniz, achiote preparado para manufacturas y para guisar, copal, catana, ungüento de María, ajengibre, flor de canela, pita, hamacas, venenos, bodoqueras, manteca de tortuga, peje [sic.] salado, carne ahumada y oro, son los artículos que forman el comercio, extrayéndolos para Neiva, Popayán, Pasto, Perú y Brasil. En cambio, de tales artículos vienen plata, sal, lienzos, zarazas, bayetas, pailas, hierro bruto, herramientas, anzuelos, abalorios, espejos, cerdos y perros de caza (Domínguez, Gómez y Barona 1997, 132).

Si bien en este momento, un importante número de los grupos indígenas de la cuenca baja del Caquetá y Putumayo se encontraba al margen de las zonas de contacto, la relación entre los diversos grupos ubicados en la franja del piedemonte aumentó ante la presencia de comerciantes y religiosos.

En materia fiscal, la situación del Caquetá no había cambiado, continuaba dependiendo de las relaciones establecidas entre el prefecto y los comerciantes y religiosos que visitaban los corregimientos. Con el aumento del comercio se incrementaron los conflictos entre la población foránea, los indígenas y con las autoridades políticas en los corregimientos cercanos al piedemonte. El prefecto informó a las autoridades centrales del Cauca, en reiteradas ocasiones, sobre la necesidad de un aumento del presupuesto para garantizar la gobernabilidad. La desobediencia a su autoridad le llevó a plantear, ante el Estado Central del Cauca, la urgencia de establecer límites entre las actividades comerciales

y lo político; así solicitó que fuesen funcionarios de "afuera" y no de la región quienes dirigieran los destinos del corregimiento.

> Prohibición absoluta a los Corregidores de comerciar con los indios, pues son los dueños del comercio, extorsionando a los particulares, porque es el único medio de subsistencia con que cuentan, y, el Prefecto no puede destituirles, porque quedaría sin agentes y después no hallaría con quienes reemplazarlo […] obediencia de los pueblos a la autoridad u a la ley sería una realidad, pues los Corregidores desprendidos de toda relación comercial con sus subordinados, no acusarían, como lo acostumbran, de tantas condescendencias y tolerancia, en contra del servicio público, y adquirirían aquella independencia y respetabilidad de que debe estar investido el empleado.[11]

Con el paso de los años, los comerciantes aprovechaban su autoridad política para favorecer sus actividades; la llegada de nuevos competidores generaba fuertes conflictos cuando establecían negocios con los grupos indígenas. Sin embargo, ante la continua escasez de presupuesto y el incremento de los intereses de las repúblicas vecinas, el prefecto no logró terminar con su dependencia de los comerciantes en la administración de los corregimientos; ellos se convirtieron en sus únicos agentes en las fronteras difusas del Putumayo-Aguarico.

Por ejemplo, en el transcurso de la década de 1870, las autoridades del territorio del Caquetá levantaron una serie de informes que denunciaban la llegada de autoridades extranjeras desde Brasil, Perú y Ecuador y la violación de la soberanía territorial en los ríos Putumayo, Aguarico y Napo. Para el corregimiento del Aguarico la jurisdicción de los poblados ribereños del río Coca continuó siendo uno de los puntos neurálgicos en las reclamaciones fronterizas con la república de Ecuador. En 1872, el Ministro de Relaciones Exteriores de Ecuador emitió una nota de protesta, en contra de Colombia, por la violación al territorio ecuatoriano por parte del corregidor de Mocoa en San Rafael de la Coca:

> En nota generada el 12 de julio último el Señor Ministro de Relaciones Exteriores del Ecuador dice a este despacho lo siguiente "Tengo la honra

[11] Archivo Central del Cauca (en lo adelante ACC), Fondo República (inactivo), paq. 103, leg. 38, Sibundoy, 20 de marzo de 1869.

de dirigirme a V.E. con el objeto de manifestarle que mi Gobierno ha recibido aviso de que el Corregidor de Mocoa Provincia de Colombia, ha mandado un comisionado a levantar el censo de la población del pueblo del Coca y como este hecho pudiera haberse efectuado tal vez por ignorar las autoridades de Mocoa se halla dentro de los límites de la República del Ecuador" [...] Como sabe, sin duda el Gobierno de ese Estado, Colombia sostiene que le pertenece San Antonio de la Coca y en 1857 se hizo una reclamación al Gobierno del Ecuador por haber entrado u ejecutado ciertos hechos en esa población autoridades ecuatorianas; pero y como esa es una de las cuestiones sometidas al arbitraje del Gobierno de Chile, mientras ella se decide a de cualquier otro modo queda resuelto a cuál de las dos Repúblicas corresponde aquel lugar, el Poder Ejecutivo de la Unión desea que a este respecto las cosas continúen en el mismo estado que se han encontrado desde 1857.[12]

El censo al que se refieren las autoridades ecuatorianas formaba parte de un conflicto entre los comerciantes colombianos y ecuatorianos por la mano de obra indígena. Años atrás, varios grupos se habían escapado del piedemonte del Napo y se habían establecido en San Antonio de la Coca. Paralelamente, los religiosos colombianos denunciaron la llegada de misioneros de la Compañía de Jesús.[13] En 1874, Ruiz Salgar notificó la llegada de estos religiosos extranjeros al corregimiento del Aguarico.

Como el Padre Fonseca esta investido de la autoridad civil y eclesiástica en la provincia del Napo he creído de mi deber poner en conocimiento del Gobierno estos hechos para que el P. T del Estado si lo estima conveniente lo avisa al de la Unión, al que por la constitución está reservada la cuestión de límites con las naciones vecinas. Si el Padre Fonseca insistiese o pretendiese introducirse en nuestro territorio yo protestaré contra cualquier procedimiento y daré oportuno aviso de lo que ocurriese.[14]

Las notas de protesta se convirtieron en poderosas herramientas en la

---

[12] ACC, Fondo República (inactivo), paq. 108, leg, 42, Bogotá, 10 de agosto de 1870.

[13] En 1869, el gobierno conservador de Gabriel García Moreno (1860-1865, 1869-1875), restableció la presencia de la Compañía de Jesús en Ecuador, y le encargó la restitución de las misiones católicas en el nororiente ecuatoriano.

[14] ACC, Fondo República (inactivo), paq. 108, leg. 42, "Carta de Lope Restrepo dirigida al Señor Secretario de E. en el Despacho de Gobierno. Estados Unidos de Colombia - Estado Soberano del

defensa de la frontera por parte de Colombia. Tal es el caso de las denuncias del corregidor del Aguarico y del Padre Santa Cruz ante la llegada del Padre Fonseca, misionero jesuita de la misión del Napo, y del teniente político Rodas a la población de San Rafael de la Coca, quienes habían sido nombrados por la república del Ecuador como funcionarios para esta región.

> Aprovecho esta ocasión para llamar la atención del gobierno sobre los actos del gobierno ecuatoriano que se relacionan con los territorios disputados por Colombia. Dicho gobierno ha organizado en el Napo una especie de diócesis para misiones a cargo de un Vicario Apostólico, Monseñor Pastor; y útilmente ha concedido los terrenos a una compañía francesa, para que introduzca en ellos colonos.[15]

El informe presentado por el presbítero Santa Cruz complicó el entendimiento del gobierno sobre las fronteras del Napo y del Putumayo, en la segunda mitad del siglo XIX. Los intereses de Ecuador, Perú y Brasil amenazaban la integridad territorial de los Estados Unidos de Colombia. El prefecto residía en la capital del territorio del Caquetá, Mocoa, la cual se ubicaba a cientos de kilómetros de las pequeñas poblaciones de San Antonio de la Coca. Este hecho provocó que comerciantes y religiosos fueran los únicos que informaran y gobernaran en el territorio del Caquetá, convirtiéndose en los principales agentes del estado en la frontera.

Respecto del corregimiento del Putumayo las autoridades informaron de una situación similar a la presentada en las fronteras del Aguarico. En 1874 fueron notificadas las autoridades del Cauca acerca de la denuncia de tres indígenas del corregimiento por abusos cometidos por peruanos y brasileños. Esta protesta llamó la atención de los comerciantes que ejercían como autoridades, al llegar a la cuenca baja del Putumayo buques peruanos y brasileños en el punto denominado Cotué, donde habían obligado a trabajar a los indígenas.

Cauca - Prefectura del Caquetá", Mocoa, 4 de noviembre de 1870.

[15] ACC, Fondo República (inactivo), paq. 127, leg. 29, "Carta de W. Ruiz Salgar dirigida al Señor Secretario de E. en el Despacho de Gobierno. Estados Unidos de Colombia - Estado Soberano del Cauca - Prefectura del Caquetá", Mocoa, 14 de abril de 1874.

> Participo á U que tres indígenas que acaban de llegar del Marañón, me han informado: primero, que hay en el río Putumayo (en un sitio denominado Cotué) dos buques a vapor y un gran resguardo de soldados. Segundo, que han hecho un extenso desmonte y están haciendo una grande población; tercero, que han levantado una alta columna o lindero como señal de división y por último que vienen para acá en vapor cuando el río esté con bastante agua. Este último no merece mucha atención; lo demás es importantísimo que lo sepa el Gobierno del Estado y la Nación.[16]

La denuncia de los indígenas revelaba la intención de Perú y Brasil de ejercer jurisdicción en la cuenca baja del río Putumayo. Ante las denuncias, las autoridades del Caquetá decidieron enviar indígenas para que informaran, de manera detallada, a modo de espías, con el fin de determinar la magnitud de la presencia de los extranjeros: "verdad hablando personalmente con los indios, y mandar unos dos bien racionales y advertidos hasta el punto donde se encuentre los vapores, con el objeto de averiguar al disimulo de la verdadera de tales fuerzas".[17] En notas dirigidas a las autoridades del Cauca, el prefecto del Caquetá informó de estos acontecimientos y de que dos buques de guerra armados estaban tomando posición en Cotué: "según parece del río Putumayo perteneciente a nuestra República".[18]

Además de los testimonios de los tres indígenas del Putumayo, el prefecto tomó declaración del corregidor de esta sección, extendiendo su informe sobre la llegada de los dos vapores de los gobiernos brasileño y peruano. Pese a la precariedad burocrática, en las primeras décadas de existencia del territorio del Caquetá, los grupos locales se convirtieron en importantes agentes del estado en la frontera, lo que le permitió a Colombia conservar sus pretensiones sobre el Putumayo, Caquetá y

---

[16] ACC, Fondo República (inactivo), paq. 127, leg. 29, "Carta de José Camilo Paz (secretario de la Prefectura) dirigida al Señor alcalde del departamento del Caquetá. Estados Unidos de Colombia - Estado Soberano del Cauca - Corregimiento de Putumayo", San José, 9 de enero de 1874.

[17] ACC, Fondo República (inactivo), paq. 127, leg. 29, "Carta de W. Ruiz Salgar dirigida al Señor Secretario de Gobierno del Estado Soberano del Cauca, Estados Unidos de Colombia - Estado Soberano del Cauca - Prefectura del Caquetá", Mocoa, 9 de febrero de 1874.

[18] ACC, Fondo República (inactivo), paq. 127, leg. 29, "Carta de W. Ruiz Salgar dirigida al Señor Secretario de E. en el Despacho de Gobierno, Estados Unidos de Colombia - Estado Soberano del Cauca - Prefectura del Caquetá", Mocoa, 2 de febrero de 1874.

Napo. Por este motivo, la formación del estado en la frontera sugiere la existencia de importantes particularidades que se distancian de la manera convencional en que se ha comprendido el estado en este espacio: agentes no convencionales que desempeñaron un papel fundamental en las disputas de los estados por incorporar y definir sus fronteras amazónicas.

Conclusiones

La articulación del territorio del Caquetá en sus primeras décadas de existencia fue inusual si se la compara con la manera en que se ha estudiado el proceso de formación del estado en América Latina. Para este territorio fue escasa la inversión del estado y la creación de una institucionalidad. Como se anotó, ante la escasez de funcionarios, el prefecto delegó a los corregidores como autoridades políticas en los corregimientos. A su vez, los religiosos que visitaron los pueblos indígenas se convirtieron en informantes del estado colombiano en las fronteras.

La estrategia del estado para reafirmar su soberanía sobre los territorios en disputa se basó, en esas primeras décadas, en el uso de denuncias de comerciantes y religiosos ante los países vecinos por su intromisión en estos territorios. Colombia alegaba ejercer soberanía y control de los pueblos fronterizos a través de la jurisdicción del Caquetá. Si bien en la práctica el estado no desplegó funcionarios para tal finalidad, la conjunción de los intereses económicos de los comerciantes y el interés de los religiosos en ejercer presencia en los poblados de indígenas llevó a que se estableciera una particular estrategia en las regiones fronterizas de Colombia, mediante la delegación del poder del estado.

Los asentamientos que conformaron los corregimientos no fueron producto de una inversión estatal. Al contrario, eran poblados de los grupos indígenas que continuaban habitando este territorio tras el colapso de las misiones franciscanas. La existencia de los pueblos de Descanse, Yunguillo, San José o San Diego formaron parte de la continuidad de las sociedades indígenas en la ocupación de este territorio. Por ejemplo, el conflicto por la Coca, pueblo que había sido articulado a la jurisdicción del corregimiento del Aguarico, derivó en un conflicto diplomático con Ecuador. En este asentamiento no se encontraba autoridad colombiana

alguna, fue la presencia de un religioso y su posterior denuncia lo que llevó a que el estado colombiano protestara por la violación de su espacio nacional. Pese a que se encontraba en disputa con este país, Colombia afirmaba ejercer allí su autoridad.

Más allá de la suerte, el azar o el abandono del estado, en estas décadas fue fundamental el despliegue de los intereses económicos y de la Iglesia Católica, cuya labor permitió al estado establecer su jurisdicción y reafirmar sus pretensiones amazónicas. De igual manera, la ocupación y establecimiento de las sociedades indígenas como poblados le posibilitó utilizar estos asentamientos como parte de su discurso de control de esas regiones. Esto originó importantes argumentos en las protestas realizadas ante los países vecinos en las disputas fronterizas.

Si bien el auge de la quina (1874-1884) marcó un antes y un después en la expansión de la frontera interna (Domínguez y Gómez 1990, 1994; Domínguez 2005; Gómez 2005; Palacios 2006), ello no significó que este espacio estuviese desarticulado o aislado de los principales acontecimientos políticos y económicos. Las fuentes documentales del territorio del Caquetá permiten establecer una interpretación mucho más rica y compleja, así como reflexionar, más profundamente, sobre las sociedades indígenas y su papel en la formación del estado. Así mismo, el período extractivista dependió de esos sucesos, en los que comerciantes e indígenas habían establecido importantes relaciones comerciales con anterioridad al *boom* de la explotación de la quina y las gomas elásticas.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo General de la Nación (AGN)
Archivo Central del Cauca (ACC)

Obras secundarias

Abrams, Philip. [1977] 2006. "Notes on the Difficulty of Studying the State". En *The Anthropology of State*, editado por Aradhana Sharma y Akhil Gupta. Oxford: Blackwell.

Cabrera, Gabriel. 2007. "Los diplomáticos colombianos y la nacionalización de la Amazonía". *Memoria y Sociedad* 11 (22): 51-68.

Castellví, Marcelino de. 1944. "Historia Eclesiástica de la Amazonía Colombiana". *Revista Universidad Pontifica Bolivariana* 10 (37): 483-506.

Domínguez, Camilo 2005. *Amazonía colombiana, economía y poblamiento*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Domínguez, Camilo, y Augusto Gómez. 1990. *La economía extractiva en la Amazonía colombiana: 1850-1930*. Bogotá: Corporación Colombiana para la Amazonía Araracuara.

— 1994. *Nación y etnias. Conflictos territoriales en la Amazonía colombiana, 1750-1933*. Bogotá: Disloque.

Domínguez, Camilo, Augusto Gómez y Guido Barona. 1997. *Viaje de la Comisión Corográfica por el territorio del Caquetá 1857*. Bogotá: Fondo Fen Colombia.

Gómez, Augusto. 2005. *Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970): fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera Amazónica y su impacto en las sociedades indígena*. Popayán: Universidad del Cauca.

Langdon, Jean. 2014. *La negociación de lo oculto - Chamanismo, medicina y familia entre los Siona del Bajo Putumayo*. Popayán: Universidad del Cauca.

Palacios, German. 2006. *Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia 1850-1930*. Bogotá: ILSA.

Santos, Fernando, y Frederica Barclay. 2002. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Villegas, Álvaro. 2006. "Los desiertos verdes de Colombia. Nación, salvajismo, civilización y territorios-otros en novelas, relatos e informes sobre la cauchería en la frontera colombo-peruana". *Boletín de antropología* 20 (37): 11-26. https://bit.ly/38aoLSI

Capítulo 16
Cotidianidad y ritual en el orfelinato de San Antonio en La Guajira, 1933-1935

Misael Kuan Bahamón

El 3 de noviembre de 1934, en el orfelinato indígena de San Antonio de la Guajira, con la presencia de autoridades religiosas y civiles, se dieron los exámenes anuales, una de las actividades más importantes de la institución. El cronista del orfelinato relataba las actividades durante ese día:

> A las 8 am se dio principio al examen en el salón de los niños hasta las 11:30 am y se reanudó a las 2 pm hasta las 5:30 pm que se terminó con los ejercicios de gimnasia y marchas ejecutadas por los niños bajo la dirección de fray Luis. En la sección de niñas de las hermanas, también tuvieron lugar exámenes llamando la atención el corte y costura de chaquetas, camisas y pantalones que ejecutaron en presencia del tribunal con gran rapidez y perfección.[1]

Este fragmento señala distintas actividades realizadas por los niños y las niñas indígenas, no solo en el examen, sino también en su aprendizaje cotidiano. Además, marca la ritualidad de un evento que se daba al final del año, cuando se evaluaba lo aprendido en el orfelinato con la presencia de testigos.

En este capítulo sitúo al orfelinato de niños y niñas indígenas dentro de la empresa misionera capuchina en la Guajira y analizo algunos

[1] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", t. 3, p. 77, años 1933-1950.

elementos de la vida cotidiana y ritual, como parte de las actividades escolares del orfelinato de San Antonio entre 1933 y 1935. La hipótesis que planteo es que el proyecto civilizador, encargado por el Estado colombiano a los religiosos, proyectaba la incorporación de menores indígenas inscritos en el orfelinato a un nuevo orden en el que fundamentalmente se buscaba su productividad. Se pretendía desarrollar la capacidad de conformar mano de obra para las actividades que proponía el sistema económico de la región. El ritual de final de año escenificaba la incorporación a este orden.

Utilizo el concepto de rito como herramienta que permite analizar los exámenes de final de año, al haber una dimensión simbólica en los actos del orfelinato, muy unida a una configuración del espacio y del tiempo (Douglas 1973). En este sentido, cuando se analizan los exámenes de final de año estos se comprenden como un *rito de institución*, como lo refiere Pierre Bourdieu.[2]

> El rito de institución indica, en tanto que legítimo, natural, un límite arbitrario; o lo que viene a ser lo mismo, a llevar a cabo solemnemente, es decir, de manera lícita y extraordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden social y del orden mental que se trata de salvaguardar a toda costa. Determina la división entre los aptos y los no aptos (Bourdieu 1999, 79).

Al pensar en la división entre aptos y no aptos en el caso del orfelinato, se observa que hay una naturalización de un orden en el cual las diferencias se establecen entre unos sujetos civilizados y otros salvajes. Con ello se enmarca no solo las diferencias sociales sino también las relaciones de poder en las que niños y niñas indígenas se subordinarían tanto a los poderes civiles como a los eclesiales. Además, los aptos serían incluidos como mano de obra calificada para las actividades productivas como la agricultura y otras tareas manuales.

Para este propósito utilizo como fuente principal de análisis un fragmento de las crónicas del orfelinato de San Antonio en el período mencionado. Estas crónicas forman parte del archivo de la Concep-

[2] Bourdieu (1999, 79) realiza esta conceptualización a partir de lo que teóricos como Arnold Van Gennep y Víctor Turner llaman ritos de paso o de consagración.

ción en Bogotá, donde reposa la documentación de los frailes capuchinos sobre sus misiones a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Desde 1910, año de la fundación del orfelinato de San Antonio, hasta 1965, un fraile encargado de ello escribía estas crónicas que tenían como intención presentar el día a día de la institución, las cuales eran de uso exclusivo de los capuchinos. Se puede pensar que se trataba de una memoria para los futuros frailes que trabajarían en el orfelinato. Otros documentos de la época tenían mayor divulgación. Entre ellos está el periódico de la orden capuchina llamado *Analecta*, el órgano de difusión mundial de la obra misionera, escrito en varios idiomas. En 1884, *Analecta* se empezó a publicar en Roma con la tarea de recoger y divulgar las experiencias de las misiones capuchinas alrededor del mundo. En este periódico se informó sobre la fundación de orfelinatos y escuelas, el crecimiento de los establecimientos anualmente y las dificultades de estos. Sin embargo, no revela la particularidad del día a día de los orfelinatos.

La misión capuchina y el orfelinato de San Antonio

El orfelinato de San Antonio constituía una forma particular del trabajo de evangelización de indígenas por parte de los capuchinos. Los misioneros de esta orden habían desembarcado en la Guajira en 1886 –una vez más, pues habían estado antes de la Independencia– por solicitud del obispo José Romero, con la misión de establecer centros misioneros en esa región y en la Sierra Nevada. Esto sucedía en un nuevo contexto nacional e internacional. Por un lado, la Constitución de 1886 facilitaba la llegada de misioneros extranjeros a territorio colombiano, puesto que declaraba abiertamente al catolicismo como la religión oficial y establecía el apoyo económico de las misiones que se iría concretando de parte del gobierno central. A la par de ello, un ambiente internacional de resurgimiento de muchas comunidades religiosas, anteriormente perseguidas en Europa, facilitaba que existiera una oferta de misioneros (Lynch 1991, 65-66; Córdoba 2015, 105-106). Los primeros sacerdotes se dedicaron a administrar los sacramentos a indígenas de la Guajira que llegaban a los poblados de Guamachal, Guarero y Riohacha, además

de un incipiente trabajo en la Sierra, en las poblaciones de La Sierrita, Atánquez y San Francisco.[3]

Con la creación del Vicariato Apostólico de la Guajira y la Sierra Nevada, en 1905, se replanteó el trabajo misionero. Este nuevo proyecto se vinculaba con un proceso del mismo Estado, que modificó el acuerdo que mantenía con la Iglesia Católica para que desarrollara formas particulares de incorporación de los territorios nacionales. El convenio de 1902 se articulaba al proceso de configuración del Estado-nación, que buscaba ejercer soberanía sobre las regiones consideradas por el gobierno central como ingobernables y habitadas por salvajes. Además, políticos y misioneros sabían que en estos territorios abundaban las materias primas para la industria, como la del caucho y de tintes, y de mano de obra barata para trabajos agropecuarios (Gómez 2010, 118; LeGrand 1988, 17-18). Con el nuevo acuerdo, la Iglesia recibió el encargo de la educación y la fundación de poblaciones que agruparan a las comunidades indígenas. De esta manera, civilizar y educar aparecían como las tareas que recibían los capuchinos para el nuevo vicariato apostólico. Fue en este contexto que surgieron los orfelinatos de la Guajira, en la década de 1910.

En una alocución a la asamblea departamental de Santa Marta, en noviembre de 1911, fray Segismundo Real de Gandía afirmaba que los orfelinatos eran

> un nuevo método de reducción y educación moral y científica [...] Consiste este método en reunir a los niños y niñas de corta edad en colegios llamados orfelinatos, aunque no todos son huérfanos, y allí los educan, alimentan y visten hasta que quieran sus padres (1912, 78).[4]

Este nuevo método constituyó una respuesta de los misioneros al fracaso en la reducción o el agrupamiento en poblados de indígenas en la Guajira.

---

[3] APCV, signatura 800/2a, "Primer informe de la misión al padre general", Riohacha, 18 de enero de 1889.

[4] Como se verá más adelante, la reducción y educación se concretaban en controlar a las comunidades indígenas que por muchos años no habían podido ser recluidas en poblados por el Estado, tanto colonial como republicano. Además, por las condiciones de la época era necesaria la formación de mano de obra para las nuevas exigencias del capital en la región, particularmente en agricultura, ganadería y arreglo de cueros.

Decía fray Segismundo que los indios guajiros vivían "tan salvajes" y "tan libres de la tutela del gobierno y tan refractarios a toda religión como lo fueron en épocas anteriores" (Real de Gandía 1912, 77).

El orfelinato de San Antonio de Padua de Orino o de Pancho fue establecido en 1910 por los misioneros capuchinos.[5] Se ubicó en el asentamiento del mismo nombre fundado en 1903, que estaba habitado por indígenas y por mestizos (Guerra 2007, 25).[6] La población estaba ubicada a 4 kilómetros de Riohacha, justo en la ribera oriental del río Calancala, brazo del río Ranchería (mapa 16.1). Por esta ubicación el orfelinato se inundó varias veces debido al desbordamiento del Calancala en tiempo de invierno. La temporada de verano era muy fuerte, por lo que desde

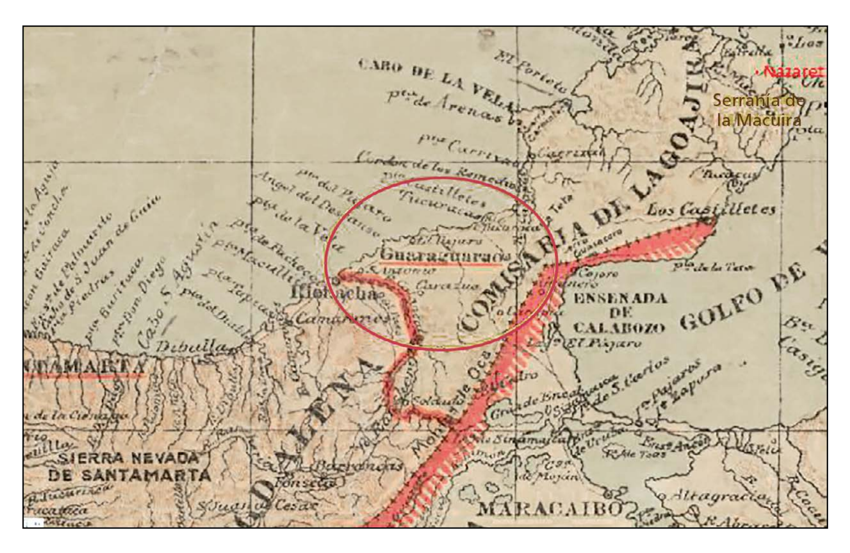


Figura 16.1. Zona de influencia del orfelinato de San Antonio.
Fuente: Mapa de la República de Colombia, arreglado por Enrique Vidal (1913).

[5] Después de un alzamiento de la población de Riohacha contra la policía, en junio de 1939, el orfelinato fue trasladado al lugar de Aremasain, corregimiento del municipio Manaure, donde permanece hasta hoy bajo la modalidad de internado y la administración de la Diócesis de Riohacha (Guerra 2007, 26).

[6] Pancho es hoy un corregimiento del municipio de Manaure. Como bien se anota en una crónica del periódico *El Tiempo* (2004), Pancho alcanzó a tener una población de 500 personas a mediados del siglo XX cuando fue la capital de la Comisaría especial de la Guajira. A principios de la década de 2000 era un pueblo habitado por cinco familias.

el inicio del establecimiento se construyeron tanques que se llenaban en invierno y así abastecían de agua en época de verano. En estudios actuales se anota que hay dos períodos de lluvia en la región: uno corto, entre los meses de abril y mayo, y uno prolongado entre noviembre y diciembre (Polanía, Orozco-Toro y Ángel 2006, 28; Vergara 1990, 141-142).

Según Vladimir Daza, el orfelinato fue abierto de manera experimental, para saber cómo funcionaba o si se regresaría –como decían los mismos misioneros– a las "inútiles excursiones" por toda la península. La institución debía agrupar a hijos o hijas de las familias indígenas de las rancherías de la Baja Guajira, particularmente las de Guachamachal, El Pájaro, Carazúa, Murumana, Garrapatamana, Charapilla, Popoya, Catirurince y Tupocol (Daza 2005, 36).[7] Además, se quería detener el flujo de la venta de niños, por parte de comerciantes guajiros, a haciendas en la zona del Zulia.[8] En la década de los años treinta, tiempo de este estudio, el orfelinato contaba con más de un centenar de niños (62 varones y 55 niñas en el período lectivo de 1933).[9] El fragmento de crónica leído confirma la procedencia de niños y niñas, quienes fueron traídos de las rancherías cercanas. En particular, se dice que algunos fueron llevados por su propia familia.[10] En otros casos se les recogió, a través de excursiones de una semana, en las que el director del orfelinato, algunas religiosas y maestros recorrían la Baja Guajira convenciendo a las familias de dar los niños al orfelinato. Tales recorridos solían realizarse a mitad de año. De esta práctica se tiene el testimonio del 9 de julio de 1934:

> El R.P. Jesualdo, con Sor Lorenza de Alejandría y Sor Eduvigis de San Andrés, cuatro Hijas de la Perseverancia y tres muchachos salieron en camión a recorrer las escuelas de la Guajira, hacer la fiesta de la Virgen del Carmen en Carraipía [hoy corregimiento de Maicao] y recoger niños y niñas para el orfelinato.

---

[7] La alta Guajira le correspondía al orfelinato de la Sagrada Familia de Nazaret, creado en 1913 en la Serranía de la Macuira, hoy Uribia, a cuatro leguas de Puerto Estrella (Daza 2005, 38). De las rancherías citadas, la más nombrada en las crónicas era la del Pájaro. En esta ranchería habitaban familias del clan Ipuana, uno de los más numerosos de los wayuu. Varios niños de este clan se educaron en el orfelinato. ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 57, 85.

[8] AGCR, H 42, II, años 1927-1937.

[9] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 3, años 1933-1950.

[10] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 7, años 1933-1950.

Nueve días después, este grupo de personas regresó al orfelinato de San Antonio con cuatro niños –de los cuales dos eran estudiantes nuevos y dos eran estudiantes que habían salido dos meses atrás– y siete niñas, que ingresaban por primera vez al orfelinato. En este testimonio no aparece en qué términos se estableció el acuerdo entre las familias y los encargados del orfelinato para que niños y niñas se quedaran bajo el cuidado de la institución.[11]

Cotidianidad

El día a día del orfelinato estaba regulado por la piedad católica y la instrucción de la escuela. En primer lugar, niños y niñas rezaban diariamente: "antes y después de la comida rezan sus preces; por la tarde el santo rosario, y antes de entregarse al sueño elevan al cielo su última plegaria" (Iglesia Católica 1919, 135). La clase de religión era diaria y el domingo se repasaba lo visto en la semana (Daza 2005, 43). Las crónicas refieren una actividad constante de los internos en los ritos religiosos, la conmemoración de santos católicos y de celebraciones como Semana Santa, el mes de María (mayo), Corpus Christi y la Navidad. Generalmente estas celebraciones incluían una procesión, rezos en la iglesia, la comunión de niños y niñas, actividades culturales como teatro y declamaciones de poesía, y actividades lúdicas como partidos de fútbol y ver cine piadoso.

En segundo lugar, a la instrucción escolar se le sumaba la enseñanza en artes manuales. La primera se realizaba en la mañana y la segunda en la tarde. La instrucción escolar para niños y niñas comprendía lecciones de lectura, escritura, aritmética elemental, catecismo, canto, historia sagrada e historia patria. Las crónicas no presentan muchos detalles sobre las labores dentro del aula. Sin embargo, las actividades culturales que realizaban los niños revelan una práctica permanente: la memorización de poesías religiosas y de libretos para obras de teatro. En las crónicas se señala, por ejemplo, que para la fiesta del onomástico del padre director del orfelinato, el 26 de octubre de 1933, los niños representaron

[11] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", pp. 54-55, años 1933-1950.

un sainete llamado “El criado de confianza” y las niñas el sainete “El pavo vuelto cabrito”.[12] Al parecer, tales representaciones incorporaban virtudes propias de la educación católica como la obediencia a las autoridades religiosas y civiles. Otra práctica de memorización tenía que ver con el aprendizaje de cantos e himnos patrióticos, que eran entonados cada 20 de julio.[13]

Los testimonios sobre la enseñanza de manualidades son abundantes en las crónicas, a diferencia de los de la instrucción escolar. Este hecho podría sugerir que a los misioneros les preocupaba más la formación en las artes manuales. Las crónicas refieren un elenco de estas actividades para los varones: imprenta, agricultura, carpintería, zapatería, encuadernación, herrería y albañilería.[14] Las niñas se ocupaban del corte y costura de chaquetas, pantalones y camisas, de remendar mantas y el aprendizaje de oficios domésticos como barrer, limpiar platos y cubiertos y preparar la mesa para la comida.[15]

De lunes a viernes en las tardes y los días sábados, los estudiantes varones trabajaban en la granja del orfelinato. Debe señalarse que en la cultura wayuu el oficio de la agricultura estaba restringido a las mujeres, quienes cultivaban yuca y maíz en pequeñas sementeras. Con estos productos ellas preparaban un sinnúmero de alimentos como tortas y chicha (Niño 2017, 559; Valencia 1924, 62-63). El hombre wayuu se dedicaba a labores de caza, pastoreo y pesca en las regiones cercanas al mar (Guerra 2007, 143; Vergara 1990, 149). De esta manera, uno de los objetivos del orfelinato tenía que ver con el cambio del género de quienes debían dedicarse a las labores agrícolas. Todos los varones, desde los más pequeños hasta los más adultos, participaban en las labores agrícolas. Así, en julio –tiempo de limpieza, quema y cercamiento de la granja– los niños más grandes se hacían cargo de esta actividad junto con trabajadores contratados.[16] En septiembre, cuando caían las primeras lluvias, se iniciaba la siembra de fríjol, maíz y maní por parte de los

---

[12] ACC, “Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas”, p. 17, años 1933-1950.

[13] ACC, “Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas”, p. 57, años 1933-1950.

[14] ACC, “Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas”, p. 20, años 1933-1950.

[15] ACC, “Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas”, p. 77, años 1933-1950.

[16] ACC, “Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas”, p. 4, años 1933-1950.

niños del orfelinato.[17] Si a las matas de fríjol les caían gusanos, lo que podía ocurrir cuando las lluvias no eran suficientes, los niños también debían ocuparse de matar, uno a uno, los gusanos.[18]

La producción de maíz y de fríjol –la más importante del orfelinato– no era suficiente para abastecerlo. Los alimentos faltantes se traían de la granja agrícola de Codazzi, administrada por los misioneros; otros, como la panela, se traían de pueblos cercanos como Barrancas.[19] Al parecer, la solvencia en alimentos hizo del orfelinato un lugar al cual los indígenas de la región se acercaban para conseguirlos en tiempos de verano y escasez. Las crónicas refieren que en el verano de 1934 familias indígenas se acercaron al orfelinato con leña para ser intercambiada por alimentos. Habían perdido su ganado a causa de la quema y la escasez de pastos.[20]

El énfasis en la formación agrícola tenía que ver con un proceso que estaban ocurriendo en el país como la ampliación de la frontera agrícola, que suponía la consecución de mano de obra barata. En particular, en La Guajira había un mercado de animales como caballos, reses y cabras, y de productos derivados como cueros, que se intercambiaban con comerciantes de Valledupar por productos agrícolas, puesto que las zonas habitadas por los indígenas no eran muy fértiles. El orfelinato de San Antonio quiso suplir esta necesidad de formación en labores agrícolas, lo que implicaba un uso intensivo de la tierra, a partir de granjas como la que tenía la institución (Pedraja 1981, 347-350; Ocampo 2013, 332).

El ritual de los exámenes de fin de año

En esta parte analizo lo relacionado con las personas que eran testigos del ritual y describo las actividades realizadas por niños y niñas. Enfatizo que el tiempo y el espacio eran importantes en el ritual, puesto que el desarrollo de los exámenes concentraba el ordenamiento espacial

---

[17] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 21, años 1933-1950.

[18] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 85, años 1933-1950.

[19] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", pp. 47, 61, 65, años 1933-1950.

[20] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 52, años 1933-1950.

y temporal establecido por los misioneros en el orfelinato.[21] Tengo en cuenta los exámenes de 1933, 1934 y 1935 para obtener una mirada más amplia de la ritualidad.

Indica el relator que para los exámenes de los años 1933 y 1934 asistieron, como miembros del tribunal, distintas autoridades: el comisario especial de La Guajira, el alcalde de San Antonio, el obispo del vicariato y el cura del pueblo. Por parte del orfelinato estaban el director, dos profesores de los niños y las religiosas profesoras de las niñas.[22]

Llama la atención que el tribunal estuviera conformado tanto por autoridades civiles como religiosas.[23] A los exámenes del año 1935 no asistió el comisario especial.[24] Este tribunal era una práctica común en las escuelas primarias desde la Ley de Instrucción Pública de 1903, la cual determinaba que en cada municipio debía haber una junta de inspección escolar compuesta por el cura párroco, el presidente del concejo municipal, el alcalde y un vecino notable designado por el inspector provincial (Quiceno 2004, 50). Quien dirigía tal junta era el cura párroco. Para el caso del orfelinato de San Antonio había una variación, pues este estaba dentro de la jurisdicción del Vicario Apostólico de la Guajira, es decir el obispo. Con el Convenio de Misiones de 1902 –ratificado en 1928– se confiaba a los jefes de las Misiones la dirección de las escuelas primarias (Córdoba 2015, 287, 294). De ahí la presencia tanto del cura párroco de San Antonio como del obispo de la Guajira en el tribunal de los exámenes anuales del orfelinato.

---

[21] Sobre este punto, Marta Herrera analiza las fiestas de guardar en los Andes colombianos. Afirma que “el sentido de sincronizar tiempos y espacios para los rituales, y nosotros añadiríamos para la representación de actos de poder, ha sido realzado por Bourdieu, quien afirma que: ‘La razón por la cual la sumisión a los ritmos colectivos se exige en forma tan rigurosa, es que las formas temporales o las estructuras espaciales estructuran no solo la representación del mundo, sino al grupo en sí mismo, que se ordena en concordancia con esta representación’” (Herrera 2007, 202).

[22] ACC, “Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas”, pp. 20, 77, años 1933-1950.

[23] El examen final de año con la presencia de distintas autoridades no era una práctica exclusiva del orfelinato de San Antonio, pues en otras latitudes, como Putumayo, también se realizaba. A diferencia de la Guajira, en Putumayo se contaba con la presencia del gobernador indígena y del cabildo. Al respecto, consultar: ADSM, “Relación anual de la misión del Caquetá”, escrito por Buenaventura de Pupiales, Pasto, febrero de 1902.

[24] ACC, “Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas”, p. 111, años 1933-1950.

Se entiende, así, que parte del ritual era el recibimiento, por parte del alumnado, del director de la junta de inspección escolar. En el día de los difuntos (2 de noviembre) de 1934, el obispo de La Guajira, fray Bienvenido de Guadasuar, arribó a San Antonio. Fue recibido por los niños junto con sus profesores, en la orilla del río. Las religiosas capuchinas hicieron el recibimiento con las niñas en la entrada del orfelinato.[25] En este relato las autoridades civiles no tienen mayor protagonismo, lo que se podría interpretar como una diferencia dentro de la jerarquía que se imponía en el orden social, donde el obispo tenía primacía. Marta Herrera (2007, 204-205), siguiendo a Bourdieu, al analizar las ceremonias políticas en los pueblos de indios de los Andes centrales en el siglo XVIII, percibe que este tipo de actos ratificaba las diferencias en donde se naturalizaba un orden jerárquico.[26]

Los exámenes se extendían a lo largo del día en los salones de clase del orfelinato. Desde las 8 am hasta el mediodía se desarrollaban los exámenes de los varones y en la tarde, después de las 2 hasta pasadas las 5, el tribunal se ocupaba de examinar a las niñas. Decía el cronista que para el examen del año 1935 se "examinaron por turno a las respectivas sesiones siguiendo el 'pensum oficial de materias'".[27] La insistencia del examen no estaba puesta tanto en los adelantos en escritura, lectura o aritmética, sino en los de las artes y oficios. Este énfasis se debía a la lógica de la Ley de Instrucción Pública de 1903, que había introducido el interés por los estudios industriales y comerciales; así, se abrieron en las capitales escuelas de artes y oficios y escuelas nocturnas para obreros. Estas eran regentadas por las diversas congregaciones católicas que habían sido traídas por el gobierno colombiano para este fin, como los hermanos cristianos, los salesianos y los maristas (Quiceno 2004, 59-60).[28]

---

[25] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", pp. 77-78, años 1933-1950.

[26] Herrera apela a la noción de doxa en Bourdieu: "Cuando, como resultado de la casi perfecta coincidencia entre las estructuras objetivas y las estructuras internalizadas que resultan de la lógica de la simple reproducción, el orden cosmológico y político no se perciben como arbitrarios, es decir, como una posibilidad entre otras, sino como el orden evidente y natural, que resulta obvio y, por tanto, no se cuestiona" (Herrera 2007, 205).

[27] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 111, años 1933-1950.

[28] La introducción de congregaciones religiosas europeas formaba también parte del objetivo de fomentar la religión católica emprendida por los gobiernos de la Regeneración (Martínez 2001, 479-493).

El corolario del ritual eran los ejercicios de gimnasia y marcha efectuados por los estudiantes varones.[29] Esta última actividad era de sumo interés, pues demostraba la formación en patriotismo que se impartía en el orfelinato. Fiestas patrias como las del 20 de julio y 7 de agosto eran también aprovechadas para invitar a los gobernantes locales, como el comisario especial de la Guajira y el alcalde de San Antonio. Mediante discursos, los visitantes ilustres y los misioneros incitaban a los estudiantes a demostrar su amor a la patria a través del estudio y el trabajo.[30] De parte de niños y niñas se entonaban canciones patrióticas dirigidas por la banda musical que se había conformado en el orfelinato.[31] Para la época, tal demostración encajaba en los deseos de la misión de seguir contando con el apoyo del gobierno liberal que había asumido Alfonso López Pumarejo. Los misioneros tenían el temor de que con la nueva administración se emprendieran acciones en contra de la educación católica y las misiones religiosas.[32]

Un elemento presente a lo largo de los exámenes era la escritura de un acta, que luego era remitida a la secretaria de la Inspección de Educación. Se escribía una respectiva copia que era dejada en el orfelinato.[33] Todo esto formaba parte de las prácticas de vigilancia y control de las escuelas que se habían promulgado con la Ley 39 de 1903. En particular, esta ley hacía referencia a que el inspector local de educación debía revisar "los libros escolares que son los de matrícula, el de correspondencia, el llamado diario, el de conducta, el de nómina, inventarios, lista de asistencia, el de visitas" (Quiceno 2004, 54). De esta lista se conservan los libros de matrícula y de correspondencia para el orfelinato de San Antonio en el Archivo de la Concepción.

Los exámenes de final de año daban lugar a una serie de actos en los que el estudiante era incorporado dentro de un nivel de la jerarquía

---

[29] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 77, años 1933-1950.

[30] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 57, años 1933-1950.

[31] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 73, años 1933-1950.

[32] En correspondencia leída en el Archivo de la Concepción se encuentra una permanente referencia a Alfonso López Pumarejo. En particular, consta la queja constante, por parte de los misioneros, de la reducción de las horas de religión en la escuela ordenada por el gobierno, y la disminución de las partidas presupuestales para la educación en la Guajira que era regentada por los misioneros.

[33] ACC, "Orfelinato de San Antonio. Apuntes para las crónicas", p. 111, años 1933-1950.

social (por encima de aquellos que aún no habían recibido los saberes del orfelinato). Además, la clave de tal incorporación estaba en el conocimiento de oficios manuales, productivos económicamente, como la agricultura.

Conclusiones

El orfelinato indígena de San Antonio fue un escenario favorable para el desarrollo de su educación por parte de los misioneros capuchinos. Esta actividad se vinculaba, por una parte, a la necesidad del Estado colombiano de convertir a los indígenas wayuu en manos útiles para actividades manuales y, por otra parte, al interés de las élites regionales que veían con buenos ojos el trabajo misionero pues permitía volver dócil a este grupo indígena que desde la Colonia había sido rebelde y capaz de ir a la guerra con medios propios.

De esta manera, el proyecto del orfelinato –que se concretó en un ritmo propio en la cotidianidad y que tenía su escenificación máxima en los exámenes de fin de año– establecía una nueva realidad, en la cual niños y niñas indígenas eran incorporados al orden civilizatorio y republicano, a partir del aprendizaje de conocimientos enseñados por los misioneros y las religiosas. En este sentido, los exámenes como "rito de institución" evidenciaban la aptitud del estudiante en el conocimiento y la práctica de artes y oficios, particularmente la agricultura.

Un trabajo pendiente en esta línea de investigación es establecer las conexiones con la sociedad guajira, en cuanto a la manera en que la población wayuu formada en el orfelinato era utilizada como mano de obra. Llama la atención que, en las mismas crónicas analizadas, quienes se graduaban en el orfelinato conformaban matrimonios que vivían alrededor de la institución, en lugares donde debían practicar sus conocimientos agrícolas, siempre bajo la supervisión de los misioneros capuchinos.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo Convento Concepción (ACC)
Archivo Diocesano Sibundoy-Mocoa (ADSM)
Archivo General Capuchino Roma (AGCR)
Archivo Provincial Capuchinos Valencia (APCV)

Obras secundarias

Bourdieu, Pierre. 1999. *¿Qué significa hablar?: economía de los intercambios lingüísticos.* Madrid: Akal.

Córdoba, Juan. 2015. *En tierras paganas: misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952.* Bogotá: Universidad Javeriana.

Daza, Vladimir. 2005. *Los Guajiros: "Hijos de Dios y de la Constitución".* Riohacha: Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y de las Artes de La Guajira.

Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

El Tiempo. 2004. "Pancho, de capital de la Guajira a pueblo fantasma". *El Tiempo*, 3 de noviembre.

Gómez, Augusto. 2010. *Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970): fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera Amazónica y su impacto en las sociedades indígena*. Popayán: Universidad del Cauca.

Guerra, Weildler. 2007. *El poblamiento del territorio.* Bogotá: I/M.

Herrera, Marta. 2007. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII.* Medellín: La Carreta.

Iglesia Católica. 1919. *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá, Putumayo, la Goajira, Magdalena y Arauca. Informes.*1918-1919. Bogotá: Imprenta Nacional.

LeGrand, Catherine. 1988. *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950.* Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Lynch, John. 1991. “La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930”. En *Historia de América Latina, 8, América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, editado por Leslie Bethell, 65-122. Barcelona: Crítica.

Martínez, Frédéric. 2001. *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia.* Bogotá: Banco de la República / Instituto Francés de Estudios Andinos.

Niño, Juan. 2017. *Indios y viajeros: los viajes de Joseph de Brettes y Georges Sogler por el norte de Colombia.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Universidad de los Andes / Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Ocampo, José. 2013. *Colombia y la economía mundial.* Bogotá: Editorial Universidad de los Andes.

Pedraja, René de la. 1981. “La Guajira en el siglo XIX: indígenas, contrabando y carbón”. *Desarrollo y sociedad*, 6: 329-359. https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.13043/dys.6.5

Polanía, Jaime, Carlos Orozco-Toro, e Iván Fernando Ángel. 2006. “Delta del río Ranchería (La Guajira, Colombia): caudal, salinidad y transporte de sólidos y su posible influencia sobre composición y estructura de los manglares”. *Actual Biol*, 28 (84): 27-37. https://aprendeenlinea.udea.edu.co

Quiceno, Humberto. 2004. *Pedagogía Católica y Escuela Activa en Colombia, 1900-1935.* Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.

Real de Gandía, Fray Segismundo. 1912. *La sierra nevada y los orfelinatos de la Goajira.* Bogotá: Imprenta Nacional.

Valencia, Eugenio de. 1924. *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones, Colombia (América):1868-1924.* Valencia: Antonio López.

Vergara, Otto. 1990. “Los wayu hombres del desierto”. En *La Guajira: de la memoria al porvenir, una visión antropológica*, editado por Gerardo Ardila, 145-155. Bogotá: Universidad Nacional.

Capítulo 17
Catequesis, civilización y la transformación de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX

Marta Amoroso

El acuerdo

En 1843, la fragata que partió del puerto de Génova, Italia, llevando a la princesa italiana Teresa Cristina para casarse, en Brasil, con el emperador de ese país, Don Pedro II, trajo también a un grupo de frailes capuchinos italianos,[1] quienes vinieron a crear los asentamientos indígenas del Imperio de Brasil. La coincidencia de este viaje compartido, entre los miembros de la familia real y los misioneros italianos, puso de manifiesto las huellas de una política palaciega y vaticana que marcó el destino de los pueblos indígenas en la construcción de la nación brasileña. El Vaticano, que celebraba la continuidad de la monarquía católica en América del Sur, garantizó, al gobierno de Brasil, la implementación de programas de emigración que recibirían a miles de colonos europeos desde finales del siglo XIX, para ocupar las recién creadas colonias de inmigrantes en territorios tradicionalmente ocupados por los pueblos indígenas.

[1] Los misioneros relacionados con este viaje son los frailes Samuele da Lodi, Egidio de Garesio, Alessandro da Beni, Pedro Paolo de Ceriana y Ildefonso de Génova. Sobre la llegada de misioneros capuchinos italianos contratados por el gobierno brasileño para trabajar en los asentamientos indígenas de las provincias de Brasil, consultar el Archivo Histórico de Itamaraty, en Río de Janeiro, documentos del Ministerio de Relaciones Exteriores. Oficinas de la Ciudad del Vaticano (período 1840-1889).

En la primera parte de este capítulo bosquejo el panorama general de los asentamientos indígenas del Imperio de Brasil, creado por el programa "Catequesis y Civilización", en 1845, y destaco que fue el primer programa de política pública dirigido a esos pueblos. Antes de recibir a los primeros etnólogos del siglo XX, una parte significativa de los grupos indígenas convivió con los capuchinos en los asentamientos indígenas del Imperio. Así conocieron el proselitismo católico, el trabajo en las plantaciones a gran escala, en la apertura de carreteras, en la navegación de los ríos, en la escolarización y en el contagio de epidemias. Se enfrentaron al aparato militar del Imperio que estableció contacto con los indios y garantizó la existencia de la misión católica. El trabajo obligatorio de los indígenas en los asentamientos, a su vez, se utilizó para preparar la llegada de los inmigrantes en el siglo XIX, a través de la construcción de caminos, la tala de la selva primaria y el desbroce de tierras para sembrar cultivos extensivos. En la segunda parte del capítulo examino las dinámicas de uno de los asentamientos, Itambacuri, en Minas Gerais, desde las categorías misioneras movilizadas para conocer el papel de los indígenas en la formación de la nación.

Misiones capuchinas en Brasil en el siglo XIX

La política del Segundo Reinado (1843) marcó el regreso de la misión católica al centro del debate indigenista en este país. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el gobierno del Imperio estimuló, por medio de leyes y acuerdos diplomáticos, la implementación de la misión católica entre los indígenas. Los designios del gobierno se dirigieron especialmente a los frailes de la Orden Menor Capuchina, que fueron los que más misioneros pusieron a disposición de Propaganda Fide.[2]

[2] La Sagrada Congregación de Propaganda Fide era el órgano del Vaticano encargado de constituir y formar el cuerpo de misioneros. Para recibir el título de Misionero Apostólico, los candidatos tenían que aprobar un examen y obtener permiso para viajar. Este título fue conseguido a menudo después de que el misionero estuviera en Brasil a petición del Comisionado General. Propaganda Fide nombró oficialmente al Comisario General, a los Prefectos y a los Subprefectos (Catálogo ACRJ). F. J. Palazzolo aclara ([1952] 1973, 6): "... los religiosos capuchinos de Brasil durante más de dos siglos y medio dependieron exclusivamente de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe. Los capuchinos vinieron como misioneros y fueron reclutados en las diversas provincias monásticas ya establecidas en Europa".

Tres decretos promulgados entre los años 1843 y 1844[3] crearon la base jurídica de la actividad misionera de los capuchinos en Brasil, encargada de establecer los asentamientos. Los frailes recibieron del gobierno del Imperio los pasajes transatlánticos y los viáticos para su mantenimiento en el campo. De este modo, pasaron a tener obligaciones directas en la condición de empleados asalariados. La llegada de misioneros al territorio brasileño fue registrada en la Secretaría de los Negocios del Estado, encargada de la asignación de los frailes a las provincias; los misioneros responsables de la creación de una aldea solo podían ausentarse de esta con el permiso del gobierno central.

A su llegada fueron llevados a los "hospicios"[4] de la Orden Menor en las capitales de provincia. El más importante de estos fue el de Morro do Castelo en Río de Janeiro, edificio cuya construcción comenzó en 1844 y terminó en 1847. Fue creado especialmente para acoger a los misioneros después de la publicación de los decretos. Se hospedaron temporalmente en estos lugares, para aprender la lengua portuguesa y nociones de las lenguas indígenas.

Sobre los marcos temporales del programa, los historiadores de la Orden Menor de los Frailes Capuchinos se refieren a este período como "Misiones del Patronato", cuyo inicio sería el año 1840. Esta fecha corresponde a la restauración de la misión capuchina en Brasil, con la actuación de fray Fidelis de Montesanto en los pueblos indígenas de la región de Campos, en Río de Janeiro. La Misión del Patronato se

---

[3] La legislación específica que creó y reguló las aldeas capuchinas del Imperio, desde 1840, se refiere a los decretos n.º 285 del 21 de junio de 1843, n.º 373 del 30 de julio de 1844 y n.º 426 del 24 de julio de 1845 (Carneiro da Cunha 1992). Véase también la correspondencia entre el gobierno de Brasil y el Vaticano, Archivo Histórico de Itamaraty, en Río de Janeiro.

[4] El hospicio era el lugar donde los misioneros se alojaban temporalmente. Durante todo el período colonial y también en el Imperio se prohibió a los capuchinos montar establecimientos permanentes en Brasil. Este hecho se atribuye a la cautela de las autoridades portuguesas, que todavía recordaban el fantasma del "imperio teocrático de los jesuitas" en el período colonial. Los hospicios serían, así, un modelo alternativo de apoyo estratégico a la misión, evitaban que las órdenes religiosas echaran raíces y establecieran derechos. Hasta 1842 los frailes permanecieron en el Monasterio de São Bento, hasta que el gobierno del Imperio entregó la Iglesia del Morro do Castelo y algunas casas adyacentes a la Orden Menor de los Frailes Capuchinos, acto que marcó la restauración del Ayuntamiento de Río de Janeiro y, poco después, de la fundación del Comisionado General. En 1843, por Decreto 285, el Gobierno del Imperio creó las condiciones para la instalación de la misión indígena de los capuchinos, organizando una lotería cuyos beneficios se destinaron al pago del transporte de los misioneros y a la construcción de hospicios para los frailes (Informe del Ministerio de Justicia a la Asamblea Legislativa elaborado por José Tomaz Nabuco de Araújo, 1854).

cerró con la proclamación de la República en 1889. En los asentamientos indígenas, los frailes estaban obligados, contractualmente, a enviar informes anuales al gobierno, donde relataban la situación de los indígenas y los resultados de la catequesis. Parte de la historia del Brasil del siglo XIX relativa a ellos, se encuentra en este registro efectuado por los religiosos. Estos se dirigen al Estado y al Comisionado General de la Misión, al que se añaden algunos recuerdos conservados por los frailes después de su regreso a Italia.

El Reglamento de las Misiones de Catequesis y Civilización de los Indios, decretado en 1845, fue el texto básico que estandarizó los asentamientos indígenas del Imperio. El decreto creó la Dirección General de Indios, a cargo de un director nombrado por el Emperador. Este funcionario normalmente trabajaba en la capital de las provincias y también designaba los cargos administrativos de Director de la Aldea, Tesorero o Encargado de Inventarios. Este último acumulaba las funciones de secretario y contador, cirujano y misionero. La legislación de 1845 mantuvo la sumisión de los religiosos al director laico de las aldeas, y limitó el trabajo de los frailes a la catequesis de los indios, a los servicios parroquiales en la aldea y sus alrededores, a los registros de bautismos, nacimientos, matrimonios y defunciones, a la escuela primaria (leer, escribir y contar), y finalmente a la enseñanza religiosa para menores y adultos. Sin embargo, como veremos, en muchos casos los misioneros capuchinos se hicieron cargo de la dirección de los asentamientos indígenas donde trabajaban.

Así pues, tenemos un crecimiento significativo en las actividades de la Orden Menor de los Capuchinos en Brasil en la segunda mitad del siglo XIX,[5] una orden religiosa cuya presencia en este país se remonta al siglo XVII (Palazzolo 1963). Administrativamente, la Orden Menor mantuvo, en el siglo XIX, la misma división en tres prefecturas apostólicas creadas en la época colonial. Estaban ubicadas en puntos estratégicos: la Prefectura de Bahía, creada en 1712; la Prefectura de Pernambuco, creada en 1725, y la de Río de Janeiro, creada en 1737 (Palazzolo 1963). Para responder a las exigencias de la legislación de la década de

[5] F. Da Nembro (1958, 119) considera el período de 1840 a 1889 como la actividad más intensa de la misión capuchina en Brasil.

1840, los capuchinos crearon la Comisión General de Brasil, en Río de Janeiro, en el nuevo hospicio de Morro do Castelo. El hospicio de Nuestra Señora de Penha, en Pernambuco, se reabrió en 1840 para recibir a los misioneros sicilianos al año siguiente. Además, las actividades del Hospicio da Piedade en Bahía (Da Nembro 1958) se intensificaron para acoger al nuevo grupo de misioneros. La catequesis de los indígenas de la región nordeste fue responsabilidad de las prefecturas de Bahía y Pernambuco. El ayuntamiento de Río de Janeiro concentró las actividades de catequesis en las otras provincias del Imperio, es decir, Río de Janeiro, São Paulo, Paraná, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Pará y Espírito Santo. Hasta la proclamación de la República en 1889, la misión capuchina recibió unos 200 misioneros (Da Nembro 1958, 225), pero no todos estaban destinados a los asentamientos indígenas.[6]

Aunque consideremos que los usuarios de los asentamientos constituyen una pequeña fracción del total de la población indígena en el período del Imperio, estos datos evidencian el notable alcance de la

[6] **Misioneros capuchinos en las provincias del Imperio de Brasil, por año de llegada, en los pueblos indígenas: 1. Pará (Amazonas)** – *f. Pedro P. de Ceriana*,1843, San Luiz Gonzaga, Río Purus; *f. Egídio de Garrezzo*,1842, Curí, Jaituba y Garanhuns; *f. Antonino de Albano*,1871, Colonia del río Capim; *f. Antonio de Reschio*,1878, Dos Bazos (Maranhão), Bacabal; *f. Carmelo de Mazzarino*,1867, Puerto de Moz, r. Xingú; *f. Ludovico de Leopoldina*, 1862, Guruporanga y Maracanãn, Río Capim; *f. Fidélis de Iesi*,1843, Vicario en Breves; f. *Pelino de Castrovalva*,1870, Bacabal, Río Tapajóz; **2. Bahia** – *f. Amadeu de Chiavari*,1837; f. *Caetano de Troina*,1842, Catequesis en el río Mucurí; *f. Candido de Taggia*,1857, Catequesis en el río Pardo; f. *Doroteu de Loreto*,1847, S. Pedro y Porto da Folha río S. Francisco; *f. Ludovico de Livorno*,1816, S. Pedro de Alcántara, Río Pardo; río Tieté (SP); *f. Luiz de Gubbio*,1856, Aldeas de Rodelas y de Prado; *f. José Maria de Caltanissetta*,1856; *Paulo Limone*,1847, Aldea de Rodelas; *f. Paulo de Panicale*,1837, Aldea de Alcobaça, río Itanhãem Piedra Blanca; *f. Ludovico de Leorne*, Asentamiento de Ferradas; **3. Espíritu Santo** - *Gregório Maria de Bene*,1844, Porto Alegre, río Blanco Uaupé e Içanã; *f. Wandelino de Innsbruck*,1847, Santa Isabel; **4. Goiás** – *f. Antonio de Gangi*,1865, S. Maria do Araguai, Piabanha y Pedro Afonso; *f. Francisco de Monsanvito*,1841, Boa Vista, San José do Araguaia; *f. Rafael de Taggia*,1846, Santa María do Araguaia, Teresa Cristina, Pedro Afonso; *f. Sabino de Rimini*,1866, Santa María do Araguaia, Piabanha; *f. Clemente de Gênova*,1846, Río Araguaia; **5. Maranhão** – *f.Celestino de Pedávoli*,1871; *f. Gregório Maria de Bene*,1844, Porto Alegre; **6. Minas Gerais** – *f.* Ângelo de Sassoferrato,1871, N. S. de los Ángeles de Itambacuri; *f. Arcângelo de Nápoli*,1844; *f. Benedito de Bobbio*,1847, Aldea de Tevão; S. José de Leonissa (RJ); Rio Mutum; *f. Bernardo de Lagonegro*,1847, Sambe; Alto dos Bois; *f. Domingos de Casale*,1846, San Miguel de Guanhãens; *f. Miguelângelo Maria de Troina*,1873, Inmaculada Concepción de Manhuaçu; *f. Serafín de Fossombrone*,1878, Manhuaçu; Inmaculada Concepción de Itueto, Poaia; *f. Serafín de Gorízia*,1872, Catequesis del Río Mucuri, Itambacuri; *f. Serafín de Trieste,* Guapo-assú; **7. Mato Grosso** – *f.* Ângelo de Caramânico, 1853 Colonia Militar de Dourados; *f. Antonio de Molineto*,1844, Miranda; *f. Mariano de Bagnaia,*1847 Aldea del Buen Consejo; Tibagi; Campos Nuevos do Paranapanema (SP); **8. Pernambuco** – *f. Caetano de Gratieri*,1841, Bajo Verde; *f. Cassiano de Comacchio*,1873, Colonia Santa Isabel; *f. Fidélis Maria de Fognano*,1862, Colonia Santa Isabel; *f. Francisco de Alatri*,1885, Corazón de Jesús de la Sierra del

empresa y los números igualmente sorprendentes de la misión católica entre los nativos. Tomando como referencia las fuentes capuchinas (correspondencia e informes) y considerando exclusivamente el sector de la misión vinculado al Comisionado General de Río de Janeiro, es decir, dejando de lado Bahía y Pernambuco, los frailes reunieron, bajo su administración, un número considerable de indígenas, a partir de 1846. En São Paulo, en la misión de São João Baptista da Faxina había más de 500 indios kaiowá; en Paraná, entre guaraníes (mbyá, nhandeva y kaiowá y kaingang), el sistema reunía a miles de indios en seis asentamientos (solo São Pedro de Alcântara llegó a tener una población de más de 1000 personas). En Mato Grosso, la misión reunió a 3000 indígenas de Quiniquináu, Terena y Guaná, sin contar la misión del Kadiwéu, que no está incluida en este total. En Minas Gerais, la misión de Itambacuri reunió a botocudo, pojichá, nacnauc, machacali, poté y patachó. En Espírito Santo se mantienen grandes asentamientos de indios botocudo y puri. En Goiás, la misión en los ríos Tocantins y Araguaia reunió a 3000 krahó y apinagé. En el río Mortes, xavante, xerente, canoeiro y blancos vivían juntos en asentamientos que reunían hasta a 3800 personas. En Pará, solo en el municipio de Itaituba, la misión capuchina llegó a reunir a 9000 personas; la misión de Bacabal involucró a un gran número de indígenas munducuru. Las misiones en la Amazonía que se establecieron en Río Branco, reunieron a los siguientes grupos étnicos: wapixana, macuxi, sapará; en Uaupés e Içana se reunieron las etnias aruanã, caetarianos, tucano, itariana, cubeo; en Japurá, Tocantins e Içа la misión capuchina reunió a los passe, júri, xumana y miranha; la

---

Morro de los Agudos de Paranapanema; *f. José Maria de Bologna*,1867, Papaça; *f. Pascal de Varsóvia*,1873, Colonia Santa Isabel; *f. Sebastião de Melia*,1847, Papacaça, Garanhuns, Maranguape, São Lourenço da Mata, Itamaracá; *f. Silvério de Rabbi*,1883, Colonia Santa Isabel; **9. Paraná** – f. *Bernardino de Nápoli*,1876, San Pedro de Alcântara; *f. Luiz de Cimitile*,1865, San Jerônimo y San Pedro de Alcântara; *f. Timótheo de Castelnuovo*,1850, San Pedro de Alcântara; **10. Rio de Janeiro** – *f. Bento de Gênova*,1826, S. José de Leonissa; *f. Carlos da Bagnone*,1873, Santa María de San Félix; *f. Fabiano de Scandiano*,1846, Comisionado General; *f. Florido da Città de Castello*,1826, Aldea de la Piedra (Itaocara), San Félix de Cantalício; *f. Serafín Maria de Montalbodo,*1826 Aldea de la Piedra; **11. Santa Catarina** – *f. Estevão de Vicenza*,1868, Colonia del Alto Jataí; *f. Virgílio de Amblar*,1867, Santa María de San Félix; **12. São Paulo** – *f. Gaudêncio de Gênova*,1844, Catequesis del río Tibagi Jerônimo de Santa Colomba,1844, Misiones en los ríos Parnaíba y Cotia; *f. José Maria de Loro Piceno*,1865, Tijuco Negro, Dos Brazos, Francelina; *f. Matias de Gênova*,1850, Colonia Militar de Jataí, San Jerônimo, San João da Faxina; *f. Pacífico de Montefalco*,1844, Faxina, San Juan Bautista de Itaporanga; *f. Ponciano de Montaldo*,1844, S. João Batista de Itaporanga, Faxina (ACRJ).

Misión de San Luis Gonzaga, fundada en 1854 entre los indios mura, también reunió a otras etnias (Da Nembro de 1958).[7]

En el sudeste del país, en el asentamiento indígena de Itambacuri, el trabajo obligatorio de los indígenas se utilizó para preparar la llegada de los inmigrantes europeos en el siglo XIX: la construcción de caminos, la tala de la selva primaria y el desbroce de tierras para el cultivo extensivo.

Asentamiento indígena de Itambacuri

Este es uno de los más longevos del siglo XIX, creado a raíz del arribo de inmigrantes europeos que llegaron a ocupar las colonias de la misma región de los ríos Doce y Mucuri, en Minas Gerais.[8] El asentamiento indígena de N. S. de Itambacuri, en la provincia de Minas Gerais, dirigido por frailes capuchinos, fue creado al mismo tiempo que las colonias de inmigrantes europeos (Amoroso 2011, 2014). Nos interesó este estudio de caso para entender, en ese momento y hablando directamente desde lo local, en qué términos se formularon las relaciones de la misión capuchina con los indígenas nacnenucks, potes, giporoks, pojichá y los inmigrantes europeos que participaron en el programa de las colonias de inmigración de la Compañía Mucuri.

En las selvas de los valles de Mucuri y Doce (Palazzolo [1952] 1973)[9] es el título de la memoria de la misión que elige la selva como protagonista

---

[7] F. De Nembro (1958) y los manuscritos del Archivo de la Custodia de los Padres Capuchinos de Río de Janeiro (ACRJ).

[8] Sobre las relaciones del Vaticano y de las misiones católicas con la inmigración italiana en los siglos XIX y XX, ver: Franzina 2006; Trento 1986; Colucci y Sanfilippo 2010.

[9] Ejemplar que guarda en común la forma, el tono y el alcance con otras memorias de misioneros del siglo XIX. La memoria de Itambacuri se presenta como una pieza política en defensa de la misión católica en el contexto regional, ya que se dirige al público católico extranjero que normalmente tenía acceso a los escasos recuerdos de los misioneros capuchinos ante el público brasileño. El volumen examinado, recopilado en los años 50 por el superior capuchino F. Jacinto de Palazzolo, fue publicado en la colección *Brasiliana*, de la Companhia Editora Nacional. Ganó una gran audiencia y es quizás la obra capuchina más conocida por lectores brasileños. Alceu de Amoroso Lima se encarga de la presentación del volumen y en él se revela la probabilidad de una ascendencia noble de F. Serafín de Gorisia, pues perteneció a la nobleza austríaca y en su juventud disfrutó de la amistad del emperador Francisco José (Palazzolo [1952] 1973, 22). Además de la memoria, tenemos una de las más prolijas correspondencias de la época sobre Itambacuri, firmada por sus misioneros fray Serafín de Gorisia y fray Angelo de Sassoferrato (ACRJ).

principal, aunque pretende abordar la transformación o conversión de los nacnenucks, potes, giporoks, pojichá del asentamiento indígena de Itambacuri, en Minas Gerais. La selva es el desafío que la misión debe superar mediante la implementación de un nuevo régimen de uso de la tierra, después de la "desertificación y poblamiento",[10] seguido por el cultivo extensivo del "suelo ubérrimo".

El misionero de Itambacuri, fray Serafín de Gorisia, tenía una sólida formación académica previa a su ingreso a la Orden Menor, lo que ciertamente lo distinguió del grupo de misioneros que trabajaron en Brasil durante el período de la Misión del Patronato, pues la mayoría no poseía una formación superior. Llegó a Minas Gerais en la década de 1870, acompañado por otro misionero, fray Ângelo de Sassoferrato, con la misión de establecer un asentamiento con el pueblo indígena botocudo de Mucuri, que era considerado "el mayor obstáculo para la colonización europea", ambicionada por la Compañía Mucuri.

A diferencia de lo que la narrativa capuchina pretendía afirmar, cuando asociaba a los misioneros exclusivamente a la catequesis indígena, el hecho de que la Propaganda Fide del Vaticano enviara a Minas Gerais misioneros que dominaban la lengua alemana reveló que el órgano encargado de las misiones de catequesis –apostolado dirigido a los indios– implicaba necesariamente la adaptación de los inmigrantes europeos y la difícil situación de la coexistencia forzada entre indios e inmigrantes en los asentamientos indígenas del Imperio.

En los registros de la Orden Menor, Itambacuri fue considerado uno de los asentamientos más exitosos de la época. Allí se buscaba promover el mestizaje de manera institucionalizada, un tema muy apreciado por la misión católica, que puede centrarse en ese experimento de convivencia de diversos grupos. Esto fue promovido por el Estado a mediados del siglo XIX y de él se desprenden algunas de las situaciones que surgieron posteriormente. La primera se relaciona directamente con el carácter oficial de la mezcla de razas que se buscaba en esta región de Minas Gerais;[11] es necesario aquí indagar cómo sucedió y cuál fue el resultado

---

[10] ACRJ, Correspondencia de fray Serafín de Gorisia, Itambacuri, 12 de agosto de 1882.

[11] Experiencias similares no pretendían cumplir con esta recomendación oficial, como el asentamiento de São Pedro de Alcântara, en el valle del Tibagi, Paraná, dirigido por fray Timotheo de Castelnovo. En São Pedro de Alcântara, la misión capuchina registrará la inviabilidad de reunir

de la política del mestizaje. Notemos que, para cumplir con su lema, la misión –apoyada por el Estado– no pretendía hacer una mezcla de los colonos europeos con los indígenas; la mezcla deseada se dirigía estrictamente a los indios y a los inmigrantes pobres y pretendía convertir a los indios en obreros cristianos pobres.

Llama la atención la particularidad de este proyecto de mestizaje, en el que la mezcla "no oficial" practicada en todo el continente (Velho 2005), era aquí de carácter oficial, como política pública del Estado y de las prácticas misioneras, lo cual es sorprendente. La Propaganda Fide y el Vaticano proclamaron la necesidad de la romanización del catolicismo y dieron un carácter "moderno" a la misión de los capuchinos italianos del siglo XIX. Los misioneros hablaron en nombre de un nuevo tiempo, que se implantó en la zona del Sertão con la llegada de los ferrocarriles; trataron sobre las vacunas utilizadas contra las epidemias y otros avances de la medicina; de las carreteras y las nuevas redes de comercio y comunicación; y especialmente de los inmigrantes europeos. La modernidad se tradujo en asentamientos indígenas *en conversión*, es decir, la transformación de los indígenas en trabajadores cristianos. El indígena convertido en obrero católico pobre surgía aquí por medio del mestizaje. En este sentido, los mestizos fueron considerados por f. Serafín de Gorisia la prueba del éxito de la villa cristiana.

> Y ha sido precisamente gracias a la unión y alianza entre los trabajadores indígenas y los campesinos nacionales, que se ha logrado aquí la más correcta y espontánea transformación de salvajes nocivos en laboriosos mestizos nacionales, desapareciendo imperceptiblemente por la misma metamorfosis, o por muerte natural, el alto número de indios puros, el terror de los habitantes de esta fértil región, poblándose así el extenso y espeso bosque, otrora abrigo de las bestias salvajes (H. Fray Serafín de Gorisia 1889 citado en Palazzolo [1952] 1973, 172).

La mezcla tuvo lugar por medio de los matrimonios promovidos por el proceso de asentamientos, entre indios y nacionales pobres. Así, fueron los misioneros, luego de haber prescindido de las formalidades del ma-

a colonos migrantes e inmigrantes de los grupos kaiowá, mbyá y kaingang, así como a distintos grupos indígenas en una sola aldea (Amoroso 1998, 2014).

trimonio civil, quienes ejercieron el poco espacio de libertad que tenían ante el Estado; además, comenzaron a documentar el resultado de la experiencia de la mezcla racial promovida en los propios asentamientos. En los censos y registros de la misión y del Estado, el indio ya no era indio, o la misión no lo consideraba así. Al mismo tiempo que los misioneros estaban obligados a reintroducir a los indígenas, en algunos de los censos solo lo hacían con el fin de garantizar los fondos de los gobiernos. Tal vez, debido a que los religiosos administraban los asentamientos indígenas nunca se supo con certeza, durante la segunda mitad del siglo XIX, dónde se encontraban exactamente los indígenas considerados como *asentados* por el programa "Catequesis y Civilización".

Una pregunta que movilizó a las autoridades gubernamentales y a la que la misión capuchina, invariablemente, respondió con evasivas fue la referente a la demarcación de la tierra de las aldeas. Los misioneros declararon que era imposible llevarla a cabo, pues los indígenas de los asentamientos todavía estaban dispersos a lo largo de los ríos. Cualquier intento de definir los límites del territorio de las aldeas, más detalladamente, movilizaría la oposición de los colonos instalados en las aldeas indígenas, además de que enfrentaría la oposición de los misioneros. Estos afirmaban que perderían catecúmenos indígenas establecidos a 30, 40 o 60 leguas de la sede de la misión, como se puede observar en los oficios redactados por los capuchinos en los asentamientos de los valles de Tibagi y Paranapanema, al sur de la provincia de São Paulo (Amoroso 1998; 2014).

Una segunda pregunta se refiere al tema de la "construcción de la felicidad", que comprendía el proyecto cristiano, como indica Latour (2004),[12] idea que en Itambacuri pasó por la transformación de los botocudo en "laboriosos mestizos nacionales"; es decir, se trataba de la construcción de la pobreza, un tema muy apreciado por la Orden Menor de Frailes Capuchinos desde su creación (Le Goff 2001). Para profundizar un poco más en este punto nos trasladamos a los colectivos formados por la Mata Atlántica y sus habitantes autóctonos, ahora un paisaje desertificado, pensado en términos de la Ciudad de Dios

[12] Cito el pasaje en el que el autor nos remite a la teoría de los actos del habla aplicada al discurso religioso: "discurso transformador que habla de los que hablan más que del mundo, pero que al hacerlo, cambia el mundo en el que hablan de él" (Latour 2004, 375).

construida sobre los *terrenos ubérrimos* cultivados bajo el mando de misioneros italianos y otros cristianos trabajadores. En este nuevo escenario, el bosque era percibido por la misión capuchina como el mayor desafío a superar, junto con los botocudos. El inmenso territorio y el "espantoso bosque" son personajes de las narraciones del segundo misionero de Itambacuri, fray Ângelo Sassoferrato, quien advirtió a los que consideraban fácil la tarea de perseguir a los indios que cometían robos, "solo podían razonar así los que no conocían los bosques de Brasil, que son de tal tamaño, que servían a los indios de fortalezas seguras e inexpugnables". En otro pasaje, fray Ângelo de Sassoferrato describe de nuevo la Mata Atlántica, junto con los que vivían en ella, como el reto a superar.

> Los europeos se pasmaban con los árboles seculares de Brasil, de 30, 40 y más metros de altura y extraordinariamente gruesos. Estábamos rodeados de estas extensas selvas vírgenes, hogar de jaguares y tigres feroces y de salvajes aún más temerosos (H. Angelo Sassoferato citado en Palazzolo [1952] 1973, 40).

Diez años después de la fundación de la aldea de Itambacuri en 1883, fray Serafín veía el equipamiento misionero como un establecimiento "hermoso y pintoresco", con cientos de kilómetros de tierra apta para la agricultura, con agua potable y un clima benéfico, donde el bosque había dado paso a la construcción urbana de la misión. Afirmó que el asentamiento había sido el elegido para llenar el inmenso vacío de bosques deshabitados —"aparte de los salvajes"— que mediaba entre "la ciudad de Teófilo Otoni hasta el río Doce, y de São Mateus hasta Pessanha, y quizás esta región era la precursora de un espléndido futuro de extraordinaria prosperidad (...)". Un año antes, expuso cuál sería el lugar de los indios en el proyecto:

> Ninguna colonización de esta zona estará sujeta a ser tan firme y perseverante en el trabajo rural como los indígenas una vez civilizados, quienes inmediatamente se acomodan a los usos y costumbres de la nación y aspiran a aliarse con los campesinos pobres, aprovechando el hecho de ser menos exigentes y menos interesados; y después de todo,

> los indígenas, en combinación con los nacionales de genio industrial, están ocupados cada año en limpiar porciones de gruesas brechas (selva), proveyéndoles sólo el mejor servicio que se pueda exigir de ellos: lo que no se consigue con el terror que perpetúa el odio entre razas, se consigue con la catequesis, mano caritativa para los desdichados.[13]

Sin embargo, las referencias de los misioneros a las constantes amenazas de ataques de "indios salvajes" permanecen. Fray Serafín de Gorisia se refirió, por ejemplo, a la "presencia de negros fugados o con órdenes de arresto", viviendo entre los indios pojichá, a esos líderes africanos "que les aconsejan, les gobiernan y los reúnen allí, en el centro de São Mateus, haciéndolos cada vez más peligrosos".[14] De la misma manera que *la selva virgen* aludía a los espacios de sociabilidad que escapaban al control del Estado y de la Misión, *las aldeas,* en la retórica misionera, eran identificadas como espacios de la fraternidad de los indios trabajadores. Esto es lo que encontramos en las noticias de los conflictos, como el que involucró al consulado alemán en Brasil y a las autoridades del Imperio convocadas por la apelación de una petición de los colonos europeos y nacionales del municipio de Filadelfia, para resolver el tema de los ataques de los pojichá a los colonos. Así escribió Fray Serafín de Gorisia en 1885:

> Pasando por cosas así, no es de extrañar que los extranjeros y laboriosos nacionales de estos lugares quieran el exterminio de los Pojichás por ley de necesidad, cuyo efecto es absolutamente imposible, porque son numerosos, tácticos y suspicaces y pueden llamar en su ayuda a otros indios vecinos y utilizar la espesa y desconocida selva virgen a sus espaldas para refugiarse.[15]

Queda por abordar cómo las prácticas de los frailes capuchinos en los asentamientos de Brasil interactuaron con las reglas de la Orden Menor de los Frailes Capuchinos y los dogmas vigentes de la Iglesia Católica. Encontré algunas respuestas en la obra de Rocco de Cesinale, historia-

---

[13] ACRJ, 20-II-31, 12 de julio de 1882.

[14] ACRJ, 20-III-51, 15 de marzo de 1885.

[15] ACRJ, 20-III-56, 30 de junio de 1885.

dor de la Orden Menor, que conoció y siguió de cerca el trabajo de los misioneros de Itambacuri, así como de los otros frailes italianos que se encontraban en Brasil y en el Congo, en ese momento. Cabe señalar que f. Rocco de Cesinale, al tratar con los indígenas de Brasil, se refirió a los vínculos que existían entre el pensamiento religioso y el de las ciencias de su época; incluso convocó a debate al naturalista A. Humboldt, al destacar el posible diálogo entre la lingüística y la religión.

> El lenguaje, dijo Alexander Humboldt, como creación intelectual de la humanidad, como profundamente inherente a su desarrollo espiritual, es de una gran importancia para la nación de la cual es propia, para ayudar a reconocer la similitud y diversidad de la raza [Cosmo, I, 334] (Cesinale 1887, 508).

Este pasaje abre el capítulo “Il Tupi” de su *Storia delle missione del cappuccini*, publicado en París en 1837. En las décadas siguientes, fray Rocco de Cesinale se convirtió en General de la Orden Menor Capuchina de la Propaganda Fide en el Vaticano al mismo tiempo en que la misión de Itambacuri fue creada en Minas Gerais. En este cargo conoció en Roma a los misioneros Angelo de Sassoferato y Serafín de Gorisia, en 1872; cuando ellos, procedentes de sus provincias de origen, Ancona y Gorisia, situadas en el interior de la península italiana; se presentaron ante el Comisionado General, justo antes de embarcarse en Génova hacia el puerto de Río de Janeiro.[16]

El contacto directo con los misioneros que viajaron a África[17] y Suramérica, junto con el cargo que ocupaba en la jerarquía de la Orden Menor, sirvió de base a Rocco de Cesinale para una reflexión en franco diálogo con la ciencia de su tiempo, en este caso la cosmología de A. Humboldt; la lingüística de J. H. Klaprot (1783-1835, expedicionario y orientalista alemán); los tratados de Conrad Malte Brun (1775-1826, geógrafo danés), A. Balbi (1782-1848, geógrafo veneciano) y Remusat; la botánica de Smith Barton (1766-1815, médico y botánico estadouni-

[16] Al respecto, véase la nota 1 de este capítulo.

[17] El antropólogo Pierre Verger usó *La Storia...* de Rocco de Cesinale para reflexionar sobre el lugar de la misión católica en la construcción de los dioses fetiches en el pueblo yoruba del Congo en el siglo XIX (Verger 1966).

dense también formado en la Universidad de Göttingen); autores citados por el historiador capuchino. En la *Storia delle missione cappuccini,* Rocco de Cesinale (1887) explica cómo la misión cristiana del siglo XIX acompañó las formulaciones de la historia natural y el debate en torno al origen del ser humano por parte de monogenistas y poligenistas. Para los religiosos católicos implicados en la misión en Brasil, la ciencia se presentaba como una especie de *reflexión auxiliar* que proporcionó a la religión cristiana una reorientación de sus prácticas de *construcción de la felicidad* en las zonas donde los capuchinos trabajaban en África y en Sudamérica.

En un asentamiento indígena del interior de Brasil o en una aldea del Congo en África, la misión capuchina del siglo XIX pensaba en términos del origen común de la raza humana, mientras que la cuestión de la diversidad era un punto polémico de la reflexión cristiana que se resolvía a través del estudio de las lenguas. Así, reflexionando sobre los tupí de la costa de Brasil y también acerca de los hablantes de las lenguas tupí del interior del continente –como los apiacá y los mundurucu, poblaciones donde la misión italiana mantenía asentamientos–,[18] el fraile Rocco de Cesinale utilizó la lengua tupí como evidencia de que la humanidad encontrada pertenecía a una sola familia lingüística.

En apoyo a esa conclusión, estableció una aproximación entre los métodos de la etnografía filológica y la antropología física, dedicada a los estudios sobre las medidas y aspectos de los cráneos, demostrando que ambas funcionaban mediante comparaciones sistemáticas. Finalmente, afirmó cómo las ciencias modernas, a través de ejercicios comparativos y de construcción de analogías –como las que tuvieron lugar en los gabinetes germánicos de antropología física o en las bibliotecas de filólogos– llegaron a conclusiones que guardaban inmensas similitudes con lo expresado en la Biblia. Así, el examen de la estructura común a "todas" las lenguas americanas no dejó lugar a dudas de que pertenecían a una sola familia. Los misioneros, decía, observaron desde temprana edad que ciertas lenguas indígenas en Brasil, como el tupí, podían ser consideradas la clave de otros dialectos y sobre estas bases construyeron el programa de

[18] La misión capuchina en ese momento había sido instalada en el río Tapajós y era dirigida allí por Pelino de Castrovalva, otro misionero italiano y director de la aldea indígena de Bacabal, que trabajaba entre los mundurucu (Amoroso 2006).

catequesis del continente. Habiendo descubierto tal parentesco lingüístico, ahora se trataba de trazar las líneas de acercamiento entre el tupí y la lengua del mundo antiguo; resultó que también en esta área de investigación el parentesco entre las lenguas quedaba confirmado.

Si hasta ese momento el Nuevo Mundo había sido pensado en términos de las distancias con el Viejo Continente, y esta apreciación había resultado en el registro de una multitud de lenguas aisladas entre sí, e igualmente distantes y ajenas a las lenguas europeas, Rocco de Cecinale argumentó que la nueva ciencia, que ahora operaba a partir de la observación de los hechos y la identificación de los sistemas —una clara alusión al paradigma científico inaugurado por A. Humboldt (Gerbi 1996, 304-305)—, tendía a reducir la diversidad a unos pocos sistemas. Esto le permitió demostrar que la ciencia y la religión estaban bastante próximas o, mejor dicho, que la ciencia de los naturalistas avanzaba hacia conclusiones ya largamente expresadas en la Biblia.

Rocco de Cesinale señaló que la implementación del programa misionero en Brasil había sido posible gracias a la lengua general y expuso las colecciones de catecismos, oraciones dominicales y gramáticas de las lenguas indígenas recogidas por los misioneros a lo largo de los siglos. De este modo, presentó los documentos de la misión como evidencia de las innumerables similitudes entre las lenguas tupís. A su vez, las prácticas de la misión capuchina en Brasil estaban muy próximas al ejercicio de reflexión de un historiador de la Orden: se trataba de afrontar en ambos campos la descomposición, apenas aparente, del universo, teniendo en cuenta su corregida representación del mundo. En el caso de Itambacuri, la misión católica pretendía presentar la *mezcla purificadora* de la que emergería la unidad posible, el indio que al mezclarse las razas se convertía en un *laborioso cristiano.*

Referencias

Archivos y fondos consultados

Arquivo da Custódia do Rio de Janeiro dos Frades Capuchinhos (ACRJ)
Archivo Histórico de Itamaraty (AHI)

Obras secundarias

Amoroso, Marta. 1998. *Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895).* Tesis de doctorado, Universidade de São Paulo.

— 2006. "Primeira Missa. Memória e Xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-1882)". En *Deus nas aldeias. Missionários, índios e mediação cultural*, coordinado por Paula Montero, 209-234. San Pablo: Globo.

Amoroso, Marta. 2011. "Nature and Society. Disputes around the cultivation of the landscape at Itambacuri". Brazilian Review of Social Sciences. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 5: 1-27. https://bit.ly/3fcD5Ot

— 2014. *Terra de Índio. Imagens em aldeamentos indígenas do Império.* San Pablo: Terceiro Nome.

Carneiro da Cunha, Maria. 1992. "Introdução", in: *História dos Índios no Brasil.* San Pablo: Companhia das Letras.

Cesinale, Rocco de. 1887. *Storia delle missione del cappuccini*. Paris.

Colucci, Michele, y Mattero Sanfilippo. 2010. *Guida allo studio dell' emigrazione italiana.* Viterbo: Edizione Sette Citá / ASEI Archivo Storico dell' Emigrazione italiana.

Da Nembro, Metodio. 1958. *Storia dell'Attività Missionária dei Minori Cappuccini nel Brasile (1538-1889).* Roma: Institutum Historicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum

Franzina, Emilio. 2006. *A grande emigração. O êxodo dos italianos do Vêneto para o Brasil.* Campinas: UNICAMP.

Gerbi, Antonello. 1996. *O Novo Mundo. História de uma Polêmica* (1750-1900). San Pablo: Companhia das Letras.

Latour, Bruno. 2004. "'Não congelarás a imagem', ou: como não desentender o debate ciência-religião". *Mana* 10 (2): 349-375. doi.org/10.1590/S0104-93132004000200005

Le Goff, Jacques. 2001. *São Francisco de Assis*. San Pablo: Record.

Palazzolo, Jacinto de. [1952] 1973. *Nas selvas dos vales do Mucuri e do rio Doce*. San Pablo: Brasiliana.

— 1963. *História da cidade de São Fidelis fundada pelos missionários capuchinhos frei Ângelo de Lucca e Frei Vitório de Cambiasca (1781-1963).* Río de Janeiro: Convento dos Frades Capuchinhos.

Trento, Ângelo. 1986. *Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil*. San Pablo: Nobel / Instituto Italiano de Cultura.
Velho, Otávio. 2005. "Comentários sobre um texto de Bruno Latour". *Mana* 11 (1): 297-310. doi.org/10.1590/S0104-93132005000100010
Verger, Pierre. 1966. "O deus supremo Ioruba; uma revisão das fontes". *Journal of African Studies* 2 (3): 18-35. https://bit.ly/2AfIfsF

Manuscritos

Correspondência dos Missionários Capuchinhos de Itambacuri, MG. Arquivo da Custódia do Rio de Janeiro dos Frades Capuchinhos.
Informe del Ministerio de Justicia a la Asamblea Legislativa, elaborado por José Tomaz Nabuco de Araújo, 1854.
Informe del Ministro de los Negocios del Imperio, Marques de Olinda, enviado a la Asamblea Legislativa, 1863.
Ministério das Relações Exteriores. Arquivo Histórico do Itamaraty. Ofícios da Cidade do Vaticano, 1840-1899.

Capítulo 18
Memorias del pueblo siona sobre el período extractivo en el Alto Putumayo

Esther Jean Langdon

Este texto surge de la colaboración y los intereses mutuos que Camilo Mongua y yo compartimos sobre la historia y las culturas de la región del Alto Putumayo-Aguarico en Colombia y Ecuador. En un artículo reciente Camilo Mongua (2018a) destaca la importancia de integrar la investigación histórica y antropológica de esta región, así que comenzamos un proyecto interdisciplinario e interinstitucional con el objetivo de examinar los archivos históricos y la memoria nativa. En calidad de historiador, en su tesis doctoral documenta el período entre finales del siglo XIX y la década de los años treinta, un tiempo marcado por renovadas actividades extractivas y misioneras (Mongua 2018b). Como antropóloga, he trabajado desde la década de los setenta con los siona, un grupo tucano occidental que habita la región del río Putumayo (Langdon 2014). Durante mi investigación inicial registré numerosas narrativas con el punto de vista de los indígenas sobre los acontecimientos de ese período, así como de los siglos XVII y XVIII, cuando se extrajo el oro del río y los jesuitas y franciscanos establecieron varias misiones de corto plazo en la región.

Tradicionalmente se pensaba que la violencia que caracterizó el auge del caucho en el Bajo Putumayo, Aguarico y Napo (Casement [1911] 1988; Taussig 1987) no llegó a las regiones altas, y que los grupos indígenas permanecieron en un aislamiento relativamente pacífico. El análisis de las ac-

Traducción de Juana Valentina Nieto Moreno.

tividades extractivas y misioneras del historiador Augusto Gómez López (2006) demuestra que no ocurrió así. La extracción de quinina empezó en la segunda mitad del siglo XIX y los viajes en barco de vapor comenzaron en 1870, con el propósito de transportarla por la vía del río Amazonas hacia los puertos de la costa atlántica. Wasserstrom, un antropólogo que ha estudiado las relaciones laborales y las poblaciones indígenas en el período extractivo entre 1870-1930, traza la historia de los capuchinos y sus esfuerzos frente al control que ejercían los barones del caucho sobre los grupos indígenas (Wasserstrom 2017; Wasserstrom y Bustamante 2015).

A comienzos del siglo XX, los misioneros reubicaron a los tucano occidentales y los cofán en asentamientos cerca de Puerto Asís, donde establecieron un orfanato y obligaron a los niños indígenas a ingresar a la escuela (Wasserstrom 2014). En 1923, una epidemia de sarampión se extendió desde Puerto Asís a las aldeas indígenas, lo que provocó la huida de los cofán hacia San Miguel y la reducción de las comunidades siona en el Putumayo. El autor argumenta que los tucano occidentales, así como otros pueblos indígenas de la región, estuvieron profundamente afectados; ellos se encontraban en un proceso de reorganización étnica, "retribalización" o etnogénesis (Wasserstrom 2017) cuando los antropólogos contemporáneos (entre ellos yo misma) empezaron a investigar a estos grupos, a finales de los años sesenta.

Mi intención aquí es iniciar un diálogo con los historiadores a través de la exploración de las narrativas de los siona que contienen referencias a eventos en la región Putumayo-Aguarico desde el inicio de la extracción de quinina. Quiero explorar las percepciones de los siona sobre los eventos de este período y cómo recuerdan el impacto de las actividades extractivas, a los capuchinos, las múltiples epidemias, así como la posterior reorganización étnica y los cambios territoriales resultantes de estos eventos. Esta es una reflexión inicial que pretende contribuir al diálogo sobre cómo antropólogos e historiadores participamos en la historia cultural y posiblemente podemos construir una cartografía de la región que revele las diferentes perspectivas de los actores. Mi interpretación se centra en los recuerdos de los siona sobre los eventos críticos y su impacto en la reorganización social y política, con especial énfasis en las prácticas shamánicas y el liderazgo.

La tradición oral de los siona está conformada por un amplio corpus de textos que se pueden relacionar con lo que llamamos el tiempo "histórico". Los eventos relatados en estas narrativas se pueden correlacionar con la historia oficial de la región y también con los documentos de archivo, como los que actualmente analizan Mongua y otros investigadores. Sin embargo, la perspectiva de los siona sobre lo que ocurre en los eventos críticos difiere significativamente de los relatos históricos, dado que están profundamente entrelazados con otros protagonistas del universo relacional, que incluye fuerzas y realidades no humanas, que intervienen y afectan el resultado de los eventos. En otras palabras, lo que nosotros vemos como eventos cronológicos, que involucran a protagonistas humanos que actúan en un mundo físico y en una geografía unidimensional, para los siona están profundamente vinculados con una cosmovisión que invoca la participación de no humanos en un mundo multidimensional, no reconocido por la historia y la epistemología occidental (Langdon 2013; Cipolletti 2017). Esta perspectiva de múltiples mundos y de seres no humanos es característica de la mayoría de los grupos indígenas de las tierras bajas de Sudamérica; ha sido recientemente conceptualizada como animismo (Descola), perspectivismo (Viveiros de Castro) o cosmopolítica (de la Cadena) (Costa y Fausto 2010). Si bien mi interés no es participar en el debate sobre estos términos, considero importante señalar que la construcción de la etnohistoria siona se basa en una tradición oral en la cual han intervenido agentes humanos y no humanos en el desenlace de los eventos críticos. Las actividades shamánicas de los siona están dirigidas a percibir claramente estas fuerzas y negociar con ellas para influir en los resultados, no solo de las actividades diarias como la caza, la pesca o la horticultura, sino también en los dramas sociales que desatan conflictos humanos y trastornos de la vida social. A estos dramas sociales comúnmente los consideran ataques de hechicería.

Viví entre 1970 y 1973 en Buenavista, la comunidad siona más grande del río Putumayo, y he regresado a ella por cortos períodos hasta el presente (Langdon 2018a). Las narrativas orales que registré fueron contadas por ancianos siona, nacidos durante las dos primeras décadas del siglo XX, que mantuvieron contactos personales con los misioneros capuchinos y presenciaron las actividades extractivas. Una segunda

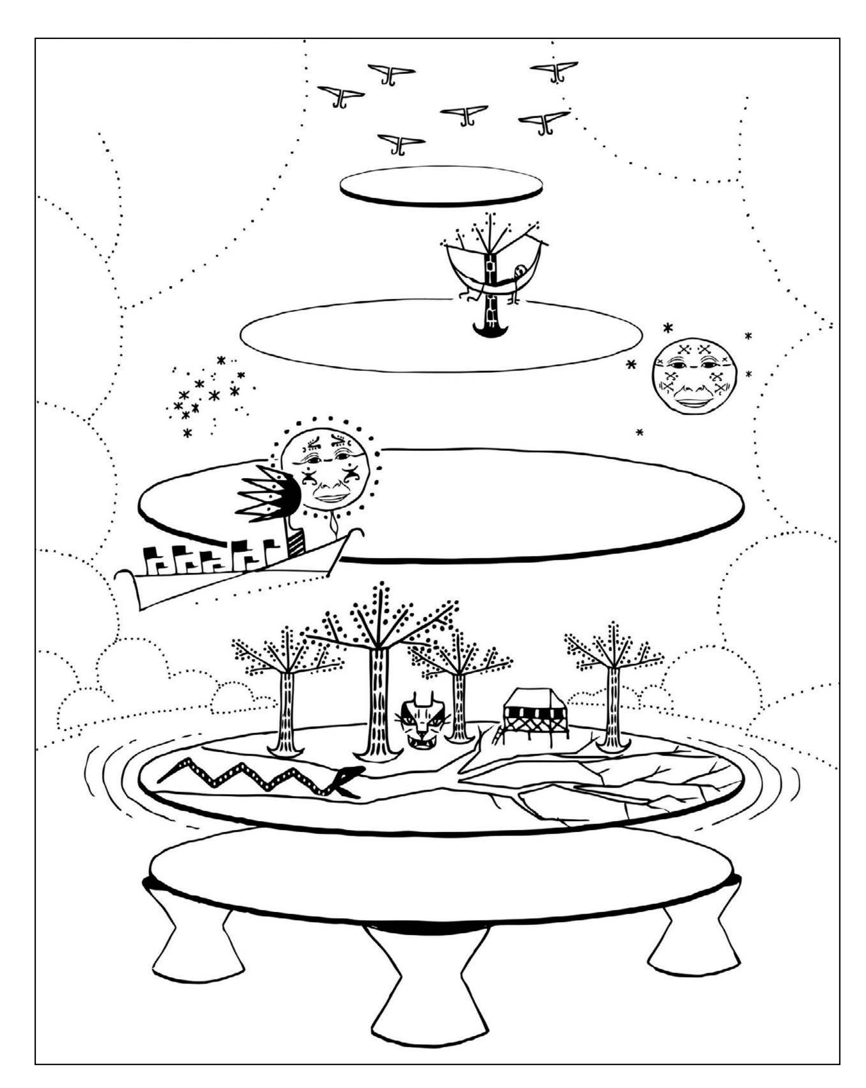


Figura 18.1. El universo fractal siona.
Fuente: Langdon (2014, 127).

fuente de narrativas proviene del intelectual indígena Luis Felinto Piaguaje (1944-2018), quien aprendió a escribir su idioma cuando trabajó como informante lingüístico de Manuel Casas-Manrique, en Bogotá, en los años sesenta. Cuando Luis regresó a Buenavista, registró una serie

de narrativas contadas por ancianos, varios de los cuales ya habían fallecido cuando comencé el trabajo de campo.

Ricardo Yaiguaje (1900-1986), hijo del cacique-curaca de la comunidad Comandante Playa, es mi fuente principal de las narrativas. Su padre, Leonides Yaiguaje, resistió a los esfuerzos de los capuchinos por enviarlo al orfanato fundado en 1914, por lo que Ricardo es el único de los narradores que logró seguir un amplio aprendizaje shamánico. Leonides Yaiguaje fue el cacique-curaca de Comandante Playa, y su hijo Arsenio, hermano mayor de Ricardo, asumió el cargo después de su muerte, cuando la comunidad se mudó hacia Buenavista. Mis otros narradores, Estanislao (hermano menor de Ricardo), Luis Paiyoguaje, Aurelio Maniguaje y Luciano Piaguaje, eran más jóvenes y pasaron un tiempo en el orfanato de Puerto Asís, donde los capuchinos les prohibían hablar su idioma y les comunicaban que estaban en contra de las prácticas y rituales shamánicos basados en el uso del *yajé*.

Estanislao dibujó los motivos de las visiones shamánicas para los capuchinos cuando estaba en el orfanato y lo más probable es que él fuera el artista de los dibujos recopilados por el Padre Calella, que aparecen en la foto de su artículo sobre shamanismo siona (Calella 1940, 737). Luis Paiyoguaje es uno de los sobrevivientes de la comunidad del grupo oyo ("murciélago") en Montepa, pues el cauchero Miguel Hidalgo envió a la mayoría de sus miembros como esclavos hacia el Perú. Laureano Piaguaje es descendiente del grupo macaguaje que vivía en los afluentes del río Putumayo, que casi desaparece en la década de los cuarenta, como consecuencia de las epidemias. Él recibió formación shamánica de su padre, quien fue un importante shamán.

Todos estos narradores eran hijos de curacas o shamanes, participaron en rituales shamánicos desde jóvenes, pero, por varias razones, ninguno de ellos realizó rituales de *yajé* en la comunidad después de la muerte del último cacique-curaca de Buenavista, Arsenio Yaiguaje, en la década de los 60. Durante mi trabajo de campo en los años setenta, ellos, con la posible excepción de Aurelio, efectuaron rituales menores de curación usando *yoco.* En los años ochenta, Laureano empezó a dirigir sesiones de curación con *yajé*. Luciano también comenzó a realizar rituales de *yajé* con su hermano a fines de los años setenta hasta su muerte aproximadamente en 1981. Su hermano Francisco (Pacho) Piaguaje

se convirtió en la figura principal en la recuperación de las prácticas shamánicas de los siona en la década de los 90.

Período colonial y sus narrativas

Antes de la llegada de los españoles, los grupos tucano occidentales ocupaban un amplio territorio que abarcaba los ríos Putumayo, Aguarico y Napo, en Colombia, Ecuador y Perú, y habitaban en comunidades dispersas en toda la región, en grupos de entre 30 a 70 personas. Las tropas españolas llegaron a la región en el siglo XVI con el propósito de extraer oro de los ríos. Más tarde, los jesuitas y los franciscanos intentaron reunir a los indígenas en centros de misión, para controlarlos y convertirlos a la religión católica. Los grupos tucano occidentales se resistieron tanto a la evangelización, como a la agrupación forzada (Cipolletti 1999, 2011). Las misiones tuvieron corta duración y algunos sacerdotes fueron asesinados. El aislamiento, las epidemias y las resistencias de los nativos provocaron el cese de la mayoría de actividades misioneras entre estos grupos, a fines del siglo XVIII (Gómez López 2006). Gómez López caracteriza este período como de "inestabilidad", en el cual las misiones desaparecieron debido a la resistencia y huida de los indígenas por temor a la esclavitud y a las enfermedades.

He analizado los relatos etnohistóricos de los siona de este período en otros artículos (Langdon 1990, 2014, 2018b), y he argumentado que el declive demográfico de los numerosos tucano occidentales que habitaron en el río Putumayo fue causado por las epidemias; la violencia colonial tuvo un impacto importante en la reagrupación de los sobrevivientes. La disminución poblacional y las redefiniciones territoriales transformaron la organización social y política de estos grupos. Presumo que el rol del shamán, que había sido el de líder ritual, se reconfiguró en el rol de liderazgo central como cacique-curaca. En las fuentes coloniales del siglo XVII se informa sobre la existencia de poderosos líderes ceremoniales que dirigían largos rituales nocturnos, en los que cantaban, bailaban y tomaban *datura* y *banisteriopsis* (*yajé*) (Cipolletti 2011, 466), pero sabemos poco sobre su influencia en la esfera política o si su rol se complementaba con otras formas de liderazgo (jefe secular

y guerrero), como ha sido descrito para los grupos tucano orientales (Hugh-Jones 1979). Lo que se sabe es que los misioneros jesuitas y franciscanos intentaron controlar a los grupos indígenas, con lo cual redujeron drásticamente la inmensa población tucano occidental. Cuando los franciscanos abandonaron la región, a finales del siglo XVIII, había aproximadamente 2000 tucano occidentales en el río Putumayo y sus afluentes.

En los documentos históricos escritos por viajeros, misioneros y antropólogos, que datan del siglo XIX, se mencionan a los cacique-curacas como los principales líderes de las comunidades dispersas, y se describen algunas comunidades organizadas alrededor de una plaza con una cruz en el centro. A fines del siglo XIX, estas comunidades siona, habían sido formadas por los sobrevivientes de las epidemias y de la actividad misionera, de lo que en otros tiempos fue la inmensa población que dominó el Putumayo (Gómez López 1998). La organización social y política basada en el parentesco fue afectada por las epidemias que acabaron con el 70 % de la población y el cacique-curaca emergió como el líder político-religioso de los asentamientos. Tal interpretación de las transformaciones del rol del shamán es apoyada por mis narradores siona, quienes no solo afirman que los curacas los defendieron contra las injusticias de los españoles, sino también que Dios dotó al curaca del mismo poder que al sacerdote entre los blancos. Él es el líder de la comunidad siona, quien a través de su contacto con los seres no humanos que afectan la vida cotidiana, guía a su gente, vela por su bienestar y les protege del mal.

Las narrativas etnohistóricas de los siona contienen descripciones de eventos críticos, desde la primera llegada de los españoles hasta finales del siglo XIX. Aunque ellos no relatan una historia unificada, en conjunto presentan una meta-narrativa del pasado y de cómo los siona llegaron a vivir en el río Putumayo, entre otros grupos étnicos y bajo el liderazgo del cacique-curaca. Hoy ellos han recuperado su historia de una forma condensada: "El árbol de guayusa", usado en sus escuelas (Portela et al. 2003, 64). Esta meta-historia afirma que los pueblos indígenas de la región constituían una inmensa población multiétnica, concentrada en una gran ciudad y con un solo jefe (*jujaguë*). Su territorio era tan grande, que el jefe demoró el ciclo completo de una luna para atravesarlo.

Los primeros españoles fueron expulsados de la región usando la fuerza física. Más tarde, un sacerdote que hablaba su idioma estableció una misión entre ellos, pero lo asesinaron cuando comenzó a maltratarlos. Luego del asesinato, los shamanes volvieron invisible a la gran ciudad mientras los diferentes grupos étnicos huyeron. Los siona de Buenavista, que se identifican como gantëya bain (*gantëya* es el río de Caña Brava o Putumayo y *bain* significa gente, o sea la gente del río de Caña Brava), huyeron al río Putumayo; la gente de San Diego, hablantes siona que se distinguen de los gantëya bain por su forma de hablar, fueron al río Orito. Los oyo, que también hablan un dialecto ligeramente diferente, fueron más abajo del río de los gantëya bain para disputar el territorio con los uitoto, quienes también estaban en la ciudad. Los cofán fueron a San Miguel. Los ancotere, chufí, tama y coreguaje también son nombrados en esta redistribución territorial. A partir de este momento, los siona decidieron que defenderían a su gente a través de poderes shamánicos y no de conflictos armados.

Hay una serie de narrativas sobre las diferentes misiones en el Putumayo y su colapso, que siguen esta línea de razonamiento. Describen las injusticias de los sacerdotes, el trabajo forzado, el aislamiento de sus mujeres, el encarcelamiento de sus shamanes y la capacidad de estos de vengarse por los maltratos. Según los siona, las misiones fracasaron porque los poderes shamánicos influyeron en los *uati*, o espíritus invisibles, que atacaron a los sacerdotes y a otros a través de sus poderes mágicos.

Período extractivo de 1870 a 1930

La extracción de quinina y la llegada del primer barco de vapor en el Alto Putumayo comenzaron en la década de 1870. Posteriormente, la extracción del caucho reemplazó a la quinina en importancia y continuó hasta aproximadamente 1930. En la década de 1890 los misioneros capuchinos ingresaron a la región con el encargo de civilizar a los indios, convertirlos al catolicismo y volverlos ciudadanos de la nación. Ellos hicieron varias excursiones en la región y elaboraron un mapa a inicios del siglo XX, que ubica a los grupos indígenas sobrevivientes (Gómez López 2006). La ubicación de los grupos étnicos

corresponde a la localización descrita para la dispersión de los diferentes grupos en el mito de Guayusa. Se indica que los siona viven en Orito, Cuembi, Comandante Playa, Buenavista, Montepa y Concepción, en comunidades de alrededor de 50 personas. Los asentamientos de los macaguaje y los coreguaje aparecen a lo largo del Piñuña Negro, un afluente del Putumayo, y los ankotere río abajo y en la región del Aguarico. El misionero y lingüista capuchino Castellví (1934) incluye a los grupos tucano occidentales en la región que se extiende hasta el río Caquetá: siona, macaguaje, oyo, ankotere (piojé), tetete, tama y coreguaje. Los tetete posiblemente sean un grupo de Concepción que huyó de los caucheros y de los misioneros (Gómez López 2006); son conocidos por su fiereza y su resistencia a los intentos de cristianización, y vivían aislados en Ecuador. Epidemias y enfermedades redujeron aún más la población: malaria, sarampión, disentería, tosferina y luego tuberculosis. En particular, una epidemia de sarampión, en 1923, diezmó a varias comunidades siona, incluidas San Diego y San José en el río Orito, y provocó la huida de los cofán hacia la misión de Puerto Asís. Según documentos de los misioneros, la población de los

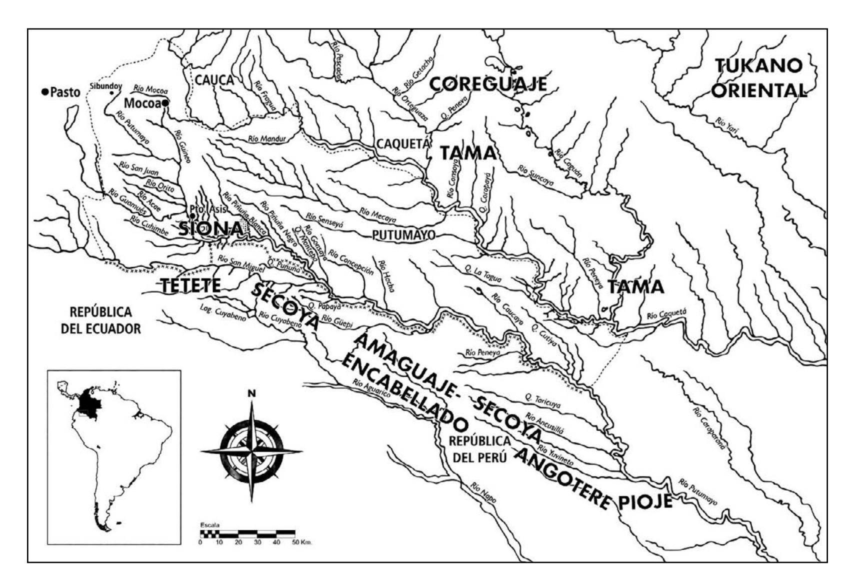


Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas tukano occidentales.
Fuente: Langdon (2014, 36).

Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista

San Diego y San José bain: en el Río Orito, se distinguen de gantëya bain por hablar diferente
Gantëya bain: en el río Putumayo, siona de Cuembí, Comandante Playa, Buenavista; Santa Elena
Oyo bain: Angostura (*Cruzu Tubë*); Montepa
Macaguaje: región del interfluvio entre los ríos Caquetá y Putumayo
Tama y coreguaje: principalmente en el río Caquetá y en la región entre el Caquetá y el Putumayo
Ancotere: Angustilla, Ospina a Leguísamo, San Miguel, Aguarico
Cofán: Río San Miguel
Uitoto: en el bajo Putumayo
Chufí bain o tetete: entre el río Putumayo y el Aguarico

tucano occidentales, en el río Putumayo, se redujo de 1000 o 1500 a finales del siglo XIX a, aproximadamente, 300 en 1925 (Langdon 2014, 50).

Basados en documentos históricos, tanto Gómez López como Wasserstrom argumentan que las actividades extractivas, durante el siglo XIX, establecieron una amplia variedad de relaciones laborales entre los grupos indígenas del Alto Putumayo, aunque las atrocidades de la Casa Arana, en la parte baja del río, no se extendieron hasta esta región. Las formas laborales iban desde la esclavitud y contrato de servidumbre hasta formas menos coercitivas. Según Wasserstrom (2014), los grupos tucano occidentales y los grupos cofán tuvieron una activa participación en las tareas de recolección de goma y, en el siglo XX, estaban acostumbrados a usar machetes, escopetas, ropa, cuentas y otros objetos industrializados.

Ricardo me contó que su padre, Leonides Yaiguaje, recolectaba caucho cuando vivía en Angostura y él mismo llevaba la goma entre el Aguarico y el Putumayo, cerca de Ospina. Él me relató sus aventuras, así como las de los cofán, oyo y coreguajes. En lugar de resaltar las crueldades de los patrones, sus narrativas se centran en los encuentros con los espíritus malignos (*uati*) mientras andaba en la selva cargando caucho. Ricardo todavía llevaba en el cuello collares con delicadas cuentas de

vidrio que se había ganado en ese trabajo. Las actividades extractivas causaron nuevas oleadas de epidemias, así como la circulación y reubicación de los grupos indígenas de la región.

Narrativas siona que datan de finales del siglo XIX

Los siona me contaron en una serie de narrativas personales y colectivas, sobre las actividades extractivas y la llegada de los capuchinos. Estas historias están generalmente contextualizadas por referencias a las ubicaciones geográficas, a la etnicidad de los actores involucrados y a períodos cronológicos. Este último aspecto se indica por las terminaciones verbales que distinguen entre el tiempo antiguo, el pasado y el reciente. Tambien se indica cómo el narrador conocía la historia que contaba, ya sea por rumores, porque le fue contada por otra persona o por experiencia personal. Esto puede ser considerado una continuación de la meta-narrativa del período colonial, que destaca la transformación del rol del shamán en cacique-curaca. En las narrativas se relatan eventos críticos desde el siglo XIX hasta la década de los 50. Se centran principalmente en guerras shamánicas como la causa principal de las epidemias y las enfermedades que se extendieron en este período. En ellas se argumenta que el declive de los curacas fue el resultado de la exacerbada rivalidad shamánica que llevó a la situación de 1970, después de la muerte del último cacique-curaca, en 1962, cuando ya no tenían curacas, ni realizaban rituales shamánicos.

En las narrativas hay evidencia de conflictos armados interétnicos, probablemente debidos a las reubicaciones territoriales, luego de que los grupos indígenas huyeran de los abusos de los caucheros y de las epidemias que destruyeron sus aldeas. Los siona de Buenavista se autodenominan gantëya bain, el grupo que descendió el Putumayo después del abandono de la ciudad interétnica de Guayusa. Sus narraciones se refieren a conflictos interétnicos y armados con los oyo bain y los chufí bain más abajo del río. No es clara la identidad de los chufí bain, pero son descritos como incivilizados, desnudos y feos. Ricardo los identificó como macaguaje, pero otros se refirieron a ellos como aucas, sugiriendo a los tetete. También se mencionan conflictos armados con los

uitoto y los tetete. Wasserstrom, Reider y Rommel (2011) documentan varias batallas entre los tetete y los siona en la región del Aguarico, en Ecuador.

Pocas narrativas se refieren a la crueldad de los caucheros. Manuel Hidalgo, mencionado por los misioneros capuchinos (Wasserstrom 2014), es el más recordado por su presencia entre los oyo. Leonides Yaiguaje, casado con una mujer oyo, le contó a su hijo Ricardo que fue testigo del evento en el que las mujeres oyo fueron enviadas a Perú y recordaba cómo lloraban mientras se las llevaban a la fuerza. Ricardo también contaba que Manuel Hidalgo se llevó hacia el Perú a cuatro hombres oyo y describía sus extraordinarias aventuras hasta que lograron huir y, finalmente, años más tarde, regresar al Putumayo, escondiéndose en medio de la selva, de la vista de los soldados armados.

No obstante, la mayoría de eventos críticos recordados en las narrativas de este período destacan el protagonismo central de los shamanes frente a las epidemias y enfermedades. Motivados por los conflictos interétnicos, entre aldeas o entre personas, ellos "dejaban" o enviaban substancias patogénicas a sus enemigos.

Los patrones caucheros y los capuchinos no son percibidos como los actores principales del declive poblacional siona ni de extinción de los curacas en 1962. Las narrativas no se centran en las actividades extractivas en las que participaban los pueblos indígenas. Tampoco interpretaron la escolarización forzada o la interferencia de los capuchinos como causas del fin de las actividades shamánicas. Según estos narradores, cuando los capuchinos llegaron, los siona ya sabían acerca de Cristo y Dios, a través de sus shamanes. Los siona se consideraban orgullosamente como "civilizados", a diferencia de los aucas o tetete que vivían escondidos en la selva. Y, según se mencionó anteriormente, ellos veían a los shamanes como encargados de Dios para guiar y cuidar a su gente. Los sacerdotes capuchinos que trabajaron entre ellos durante la primera parte del siglo son recordados por sus visitas a los curacas siona en procura de sesiones de curación.

Los detalles sobre ubicaciones y actividades extractivas, así como acerca de la presencia de los misioneros u otros no indígenas en el área son datos de fondo que ofrecen un contexto temporal y espacial de los eventos, que no solo tienen lugar en la esfera de la realidad visible, sino

también en una realidad paralela, invisible. En las narrativas se cuentan eventos críticos que son principalmente epidemias o enfermedades individuales, en las cuales los curacas son los actores clave que causan estas desgracias. Ellos usan el poder shamánico para negociar con los invisibles *uati* y otros seres que intervienen en los infortunios. Los conflictos interpersonales e interétnicos generan hostilidades que toman la forma de ataques shamánicos.

La comunidad de San Diego en Orito fue diezmada por una epidemia de sarampión, posiblemente la de 1923, por la venganza de los shamanes de la gente de Gantëya (del río Putumayo). Una mujer borracha empujó por un barranco a un shamán gantëya que vivía en San Diego, después de una fiesta. Truenos, vientos y relámpagos alertaron a los habitantes en el Putumayo de la muerte, pero fueron las personas oyo –que transportaban *balata*– quienes se enteraron de que el shamán había sido asesinado. Los shamanes del Putumayo viajaron a San Diego y dejaron en el puerto del río una sustancia shamánica (*rau*) que causó fiebre alta y locura. La fiebre alta ocasionó que la gente de San Diego corriera locamente, sin ropa, en el bosque o hacia el río y se ahogara. Este ataque fue seguido por una serie de represalias que propagaron el sarampión a San José y a otras comunidades a lo largo del río.

En otra historia, los shamanes oyo estaban recolectando caucho y pararon en Angostura, un pueblo siona en el Putumayo, donde vivía Leonides Yaiguaje. Las jóvenes los miraban a escondidas, lo cual los enojó y por eso dejaron una sustancia shamánica en el puerto del río, causando una epidemia en el pueblo. En represalia, los shamanes siona también dejaron una sustancia patogénica (*rau*) en el puerto del río. Se dice que uno de los shamanes era tan poderoso que su mirada mataba; este fue engañado por un *uati* que, en forma de pecarí, le provocó una herida en la rodilla. Antes de morir, el shamán se vengó, así que su atacante también murió.

Las epidemias que destruyeron estas comunidades se atribuyen, entre sí, a los ataques de los shamanes de las diferentes aldeas de la región, identificadas como los grupos oyo, macaguaje, San Diego bain o coreguaje. Las narrativas que se refieren al período entre los años treinta y los sesenta, después de que la población siona se estabilizó en alrededor de 300 personas, destacan los dramas sociales alrededor de la

muerte o las desgracias individuales, revelando como causa subyacente la rivalidad shamánica entre las diferentes aldeas. No siempre se nos explica la causa exacta del conflicto, pero la más común es la rivalidad por las mujeres o por el poder shamánico. Además, las descripciones de las enfermedades y los intentos de sanación apuntan a una red shamánica que vincula a los diferentes shamanes en la curación y otras actividades rituales. Era evidente que los grupos siona, oyo, macaguaje, ancotere y cofán mantenían relaciones de intercambio shamánico. Las referencias multiétnicas contenidas en estas narrativas hablan de una situación que indica un proceso de reagrupamiento étnico y recuperación social, ya que los siona fueron reducidos a un poco más de 300 personas y los pocos sobrevivientes de los pueblos macaguaje y oyo se casaron o se fueron a vivir entre ellos. Los sobrevivientes ancotere huyeron hacia Aguarico.

El período comprendido entre las décadas de los años 20 y los 60, se puede considerar como de recuperación, tal como sugieren Wasserstrom y Bustamante (2015), y de inicio de un cambio político en que el cacique-curaca pierde poder. Las actividades extractivas comenzaron a cesar y la colonización en el área creció lentamente hasta la década de los 60, cuando empezó la extracción de petróleo cerca de la comunidad remanente de San Diego en Orito. Los colonos ingresaron a la región en gran cantidad y rodearon a las comunidades indígenas. Los jóvenes siona dejaron de aprender las enseñanzas shamánicas. Ricardo, que aspiraba a convertirse en un cacique-curaca, fue afectado por ataques shamánicos que destruyeron su poder. El tema de las narrativas de 1940 a 1960, cuando los curacas murieron por una secuencia de ataques shamánicos, revela que su red se caracterizó por momentos de cooperación en rituales de curación, pero también que sus encuentros fueron una fuente de peligro potencial de ataques entre shamanes que intentaron socavar el poder del otro a través de la brujería.

A fines de la década de los 40, ocho curacas vivían en Nueva Granada, Buenavista y Piñuña Blanco, las últimas comunidades en el Alto Putumayo. La mayoría de ellos fueron identificados como siona, pero también hubo descendientes de los macaguaje y oyo. En un período de aproximadamente diez años todos ellos fallecieron. Mis narradores atribuyeron sus muertes a una secuencia de represalias que comenzó con un

malentendido y algunas rivalidades que llevaron a terminar los rituales de *yajé* en Buenavista. Hoy en día, los siona llaman a estos eventos la "gran guerra shamánica" e indican que el final de los curacas se produjo por su propio orgullo y maldad, que los llevó a atacar y contraatacar a sus vecinos shamanes.

En los años sesenta murió Arsenio, el último de los shamanes practicantes, las pocas comunidades siona que quedaron fueron rodeadas por una creciente población no indígena que fue ocupando las tierras a lo largo del río. El "gobernador" electo, un cargo creado por el Departamento de Asuntos Indígenas, se convirtió en el líder político, cuya función era la de mediar entre el gobierno y la comunidad. Esta situación dio origen al corpus de narrativas que fueron grabadas por Luis Felinto Piaguaje y le fueron contadas por ancianos que vivían en Buenavista, en la década de los 60. Estas narrativas no tratan de batallas shamánicas, sino de actividades de la vida cotidiana y de la vida bajo el cacique-curaca, en la primera mitad del siglo XX.

Recuerdan con nostalgia un pasado perdido en el que las comunidades vivían en paz. Describen las actividades diarias y sus ritmos de acuerdo con los ciclos estacionales: cómo se cultivaba, se cazaba y se pescaba. La alegría de las celebraciones festivas se recuerda con visitas de otras comunidades o de los capuchinos. Los caciques-curacas lideraban las comunidades y organizaban celebraciones de Semana Santa y del día de San José. Organizaban los preparativos para estas festividades: las mujeres hacían chicha y los hombres cazaban. Los visitantes llegaban elegantemente vestidos y adornados. Todos bebían chicha y bailaban durante el día y la noche, hasta que el cacique-curaca anunciaba que la chicha se había acabado y todos regresaban contentos a sus casas. En estas historias no solo se nombran los lugares y las aldeas, sino que se recuerda con nostalgia un pasado lejano. A menudo terminan con el lamento del narrador, refiriéndose a la ausencia del cacique-curaca para guiarlos, a la falta de la esencia de la cultura y la lengua siona y a la desaparición de su gente.

Conclusiones

En este capítulo expongo un panorama general de las narrativas etnohistóricas recolectadas, en un intento por presentar la perspectiva de los siona sobre los eventos ocurridos desde el contacto, destacando el período extractivo entre 1870-1930. Apoyo las observaciones de Gómez López, de que las enfermedades y la violencia fueron los principales motivos del desplazamiento poblacional. También respaldo la observación de Wasserstrom, de que las poblaciones indígenas que vivieron en esta región, en la primera mitad del siglo XX, se vieron afectadas drásticamente por las actividades extractivas, por lo que deben reconocerse como producto de la recuperación de esta historia violenta y no como grupos aislados viviendo un pasado tradicional. Las rupturas causadas por las actividades extractivas y los esfuerzos de los capuchinos para contrarrestar sus abusos llevaron al declive de la población indígena y a cambios territoriales, unidos a procesos de reagrupación étnica. En particular, la escolarización forzada y el aumento de la población no indígena llevaron al colapso del sistema político-religioso, el del cacique-curaca, que surgió en respuesta a los intentos de control de los franciscanos.

Las narrativas de los siona corresponden, en gran parte, a la información demográfica, los nombres de lugares y las identificaciones étnicas presentes en los documentos misioneros. Sin embargo, ellos han construido su propia historia, en la que no se consideran a sí mismos como víctimas pasivas ante la violencia colonial, sino como protagonistas en un universo múltiple, habitado por humanos y no humanos. Ellos no han olvidado la violencia y las epidemias. Desde la llegada de los franciscanos, los curacas defendieron a los indígenas por medio de sus poderes mágicos y emergieron como poderosos líderes políticos y religiosos. El poder del cacique-curaca se consolidó con las actividades extractivas y la llegada de los capuchinos, a fines del siglo XIX. Podemos suponer que los esfuerzos de los capuchinos para obligar a los niños a ir a la escuela y el incremento de las relaciones con los no indígenas (Langdon 1996) fueron las causas principales de que los jóvenes siona dejaran de aprender el shamanismo. Sin embargo, los siona cuentan una historia diferente, y creo que un posible diálogo con la historia oficial permitiría reconstruir una cartografía étnica

de la región del Putumayo, en la que se ubiquen los eventos críticos mencionados en los documentos históricos y en las narrativas etnohistóricas de los siona. El desafío sería cómo coordinar las diferentes ontologías que conforman las perspectivas históricas.

Referencias

Calella, Plácido de. 1940. "Apuntes sobre los indios siona del Putumayo". *Anthropos* 35 (enero): 737-749.

Castellví, Marcelino de 1934. "Investigaciones lingüísticas y etnográficas en la Misión del Caquetá". *Senderos*, 2: 172-176.

Casement, Roger. (1911) 1988. *Putumayo. Caucho y sangre: relación al parlamento inglés*. Quito: Abya-Yala.

Cipolletti, María. 1999. "Dos escritos inéditos del jesuita Pablo Maroni sobre el Noroeste amazónico (indígenas Encabellados, Tucano, 1739-40)". *Jahrbuch für die Geschichte Lateinamerikas* 36 (1): 151-171. https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-2-429

— 2011. "¿Hacia un shamanismo 'light'? Cambios y adaptaciones en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII al XXI)". *Anthropos*, 106: 463-473.

— 2017. "Shamanes defensores y antiguas guerras según la perspectiva secoya (Tucano occidental; Alto Amazonas, Perú y Ecuador". *Anthropos* 112 (2): 429-442.

Costa, Luiz, y Carlos Fausto. 2010. "The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies". *Religion and Society: Advances in Research*, 1: 89-109. https://bit.ly/2YHVk7u

Gómez López, Augusto. 1998. "Amazonia colombiana: contacto-contagio y catástrofe demográfica indígena". *Maguaré*, 13: 133-163. https://doi.org/10.15446/mag.v0n13.10755

— 2006. "Fragmentos para una historia de los Siona e de los Tukano Occidentales". *Revista Inversa* 1 (2): 80-107. https://bit.ly/3iaZjRM

Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Nueva York: Cambridge University Press.

Langdon, Esther Jean. 1990. "La historia de la conquista de acuerdo a los indios siona del Putumayo". En *Los Meandros de la Historia en Amazonia*, compilado por Roberto Pineda Camacho y Beatriz Alzate Ángel, 13-41. Quito: Abya-Yala.

Langdon, Esther Jean. 1996. "Poder y Autoridad en el proceso político siona: desarrollo y muerte del shaman". En *Antropología Política en el Ecuador: perspectivas desde las culturas indígenas,* compilado por Jeffrey Ehrenreich, 161-1888. Quito: Abya-Yala.

— 2013. "'La visita a la casa de los tigres': La contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias". *Revista Colombiana de Antropología* 49 (1): 129-152. https://bit.ly/2Zs6DA6

— 2014. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Universidad del Cauca.

— 2018a. "The Value of Narrative: Memory and Patrimony among the Siona". *Revista del Museu de Antropologia*, 11: 91-100. https://bit.ly/3dIPwin

— 2018b. "Dialogicalidad, conflicto y memoria en etnohistoria siona". *Boletín de Antropología* 33 (55): 56-76. https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/331146/20787358

Mongua Calderón, Camilo. 2018a. "Caucho, frontera, indígenas e historia regional: un análisis historiográfico de la época del caucho en el Putumayo-Aguarico". *Boletín de Antropología* 33 (55):15-34. https://www.redalyc.org/jatsRepo/557/55755367001/html/index.html

— 2018b. "Formaciones estatales en las fronteras amazónicas: religiosos, comerciantes e indígenas en el Putumayo-Aguarico 1845-1904". Tesis doctoral, FLACSO Ecuador.

Portela Guarín, Hugo, Tulio Rojas, Claudia Astaíza y Franco Yaiguaje Payoguaje. 2003. *Plan de Vida del Pueblo Siona Ga'ntëya bain*. Popayán: Universidad del Cauca.

Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wasserstrom, Robert. 2014. "Surviving the Rubber Boom: Cofán and Siona Society in the Colombia-Ecuador Borderlands (1875-1955)". *Ethnohistory* 61 (3): 525-548. https://doi.org/10.1215/00141801-2681786

Wasserstrom, Robert. 2017. "'Yo fui vendida' Reconsidering Peonage and Genocide in Western Amazonia". *Advances in Anthropology*, 7:35-54. doi.org/10.4236/aa.2017.72004

Wasserstrom, Robert, y Teodoro Bustamante. 2015. "Ethnicity, Labor and Indigenous Populations in the Ecuadorian Amazon, 1822-2010". *Advances in Anthropology*, 5: 1-18. https://bit.ly/2YGGX3o

Wasserstrom, Robert, Susan Reider y Lara Rommel. 2011. "Nobody knew their names: The Black legend of Tetete Extermination". *Ethnohistory* 58 (3): 422-444. https://bit.ly/2VuN5tn

Sexta sección
Conversión religiosa, rituales y subjetividades

Capítulo 19
Intermediarios culturales, doctrina y lengua quechua en Cochabamba, siglo XIX

Fernando Garcés y Alber Quispe

El siglo XIX muestra distintas formas de acción política, económica y religiosa de los sectores indígenas en los Andes bolivianos. Aparte de la conocida y compleja participación aimara en la llamada Guerra Federal de 1899 (Mendieta 2010), se conoce una importante vinculación chola e india con el gobierno populista de Belzu, varios años antes y, luego, el apoyo de comunidades aimaras a la revolución de Agustín Morales que condujo a la destitución de Melgarejo (Mendieta 2010). Por lo demás, en los primeros 50 años de vida republicana, las comunidades altiplánicas estuvieron plenamente enganchadas a actividades de libre comercio (Langer 2009).

Al mismo tiempo, hasta 1860 y 1870 las continuidades coloniales se evidenciaron en hechos como la abolición del tributo, que apenas ocurrió en 1874 (Larson 2002). Es justamente en estas décadas que el reformismo liberal, vinculado al proceso de recuperación de la minería de la plata, promovió una serie de ideas librecambistas, la desregulación gubernamental de la minería y la promoción de la construcción de ferrocarriles para acceder al mercado mundial.

En efecto, a inicios de la década de 1860 se iba logrando un consenso entre los reformistas liberales en el sentido de destruir las bases jurídicas de la comunidad indígena. Este propósito se sustentó en argumentos como la incompatibilidad ideológica entre casta y ciudadanía, la necesidad de desplazar la base fiscal del tributo indígena al impuesto universal de la propiedad, así como promover la venta de títulos de tierras y la agricultura comercial en los campos privatizados (Larson 2002). Estas

intenciones se plasmaron en dos intentos importantes de reforma agraria durante la misma década: el decreto de José María Achá, en 1863, y la Ley de Comunidades de Melgarejo, en 1866. Estas normas no se efectivizaron, pero dejaron instalada la visión de las élites de lo que debía ser la Bolivia moderna. Con el Decreto de Achá se buscó subdividir las tierras comunales y redistribuirlas entre las unidades domésticas indígenas; la Ley de Melgarejo propuso que el Estado fuera dueño de las propiedades comunales, obligando a los indígenas a adquirir títulos individuales. Años más tarde, en 1874, la Ley de Exvinculación de Tomás Frías –que no se implementó sino hasta 1880– concedía el "derecho" indígena a la propiedad individual de la tierra, con lo cual eliminaba el rol de intermediarios que las autoridades comunales habían tenido hasta ese momento frente al Estado (Larson 2002; Rivera 1991).

En el ámbito religioso, a poco de creada la República, en 1826, Sucre expulsó a todas las órdenes religiosas de Bolivia, con lo que se generó un vacío de presencia eclesiástica en muchas zonas, sobre todo rurales. Las prácticas doctrinarias pasaron, en este contexto, a manos de indígenas y mestizos, con lo cual se desplegaron formas renovadas de enseñanza de la doctrina cristiana, con bajo control eclesiástico (Sánchez 2015). Las costumbres indígenas-campesinas, que antes eran combatidas por su asociación con la herejía o con expresiones diabólicas, pasarían a ser toleradas como supersticiones; esto, a su vez, permitió el florecimiento de una serie "sincretismos",[1] expresados en rituales familiares y comunales bajo distintos formatos. Así, proliferó la producción de imágenes de vírgenes y santos en planchas de metal, y la producción de cajones religiosos,[2] con la consiguiente propagación de talleres de artesanos para tales fines, como en Tarata y Arani (Sánchez 2015). De igual forma, en el mismo siglo, en zonas predominantemente aimaras y quechuas, se usaban soportes en barro, cuero, papel y piedra para recordar distintas fórmulas de la doctrina católica (Garcés 2017).

La segunda mitad del siglo XIX también será el momento de un florecimiento de obras tanto lingüísticas como religiosas en quechua,

[1] Véase la discusión sobre el término en el último acápite de este capítulo.

[2] El cajón religioso es un pequeño retablo rectangular de madera que tiene en su interior distintas figuras y motivos religiosos; es bastante común en Ayacucho, Perú, y en varias zonas de Bolivia.

a uno y otro lado de los Andes. Para el caso ecuatoriano se cuenta con obras como las de Paris (1881, [1892] 1993, 1893) y Grimm ([1896] 1989), mientras que para el caso boliviano están Mossi (1856) y Carlos Felipe Beltrán (1870, 1872), sin contar con las de otros autores no religiosos como Cordero ([1895] 1992), Anchorena (1874) y Middendorf (1890). A este grupo se debe sumar la figura de Manuel María Montaño, autor de una gramática quechua y de una doctrina escrita en quechua.

El personaje

Manuel María Montaño habría nacido en la ciudad de Cochabamba, en 1806.[3] Nada sabemos aún de su entorno familiar ni de su niñez. En su extracto de méritos solo figura que era "hijo legítimo",[4] información ciertamente importante para quien emprendía la carrera eclesiástica. Se formó en el Seminario de Sucre, donde recibió la ordenación sacerdotal, en 1833 (Barnadas 2002a, 277). En 1835, cuando ejercía de cura interino en la doctrina de Capinota,[5] hizo oposición a un curato del cual no tenemos un dato preciso.[6] En esa misma época era capellán del Colegio de Huérfanas y, desde 1842, fue capellán del monasterio del Carmen (o carmelitas descalzas) de la ciudad.[7]

La carrera eclesiástica de Montaño al parecer fue en rápido ascenso o, al menos, él tomó contacto directo con las autoridades más importantes del obispado de Cochabamba, creado formalmente en 1847. Es erróneo decir que fue secretario del obispo Rafael Salinas, tal como asegura Barnadas (2002a, 277); fue, en realidad, secretario del primer obispo titular

[3] En 1854 decía tener 48 años. ACA, "Libro de estractos [sic] de los méritos, carrera literaria, y servicios prestados a la iglesia los SS curas y presbíteros opositores al concurso de esta diócesis desde el año 1854 hasta el año de 1868", f. 8v.

[4] ACA, "Libro de estractos [sic]…", f. 8v.

[5] El 14 de julio de ese año visitó la escuela de primeras letras de este cantón. En cuanto a la visita a las escuelas de la provincia de Arque, consultar el documento: AHG ERC, vol. 13, exp. 2, f. 4r, año 1835.

[6] ACA, "Libro de estractos [sic]…", f. 8v.

[7] ACA, "Tomas de razón 1", ff. 6v-7r, año 1833; ACA, "Libro de estractos [sic]…", f. 8v.

de Cochabamba, José María Yáñez Montenegro.[8] Desde esa posición, debió cooperar cercanamente con la máxima autoridad de la diócesis durante su gobierno eclesiástico. En 1852 fue nombrado visitador de la provincia de Tapacarí y, cuando Yáñez Montenegro hizo su visita pastoral, en 1853, Montaño fue uno de sus principales colaboradores.[9]

A mediados del siglo XIX el presbítero seguía ascendiendo en su carrera eclesiástica,[10] aunque, según él mismo anota, su situación económica no era buena debido a la "dotación escasa" que recibía.[11] Un documento de febrero de 1852 se refiere a Montaño como "cura anterior" del beneficio de Quillacollo,[12] por lo que podemos afirmar que llegó a ese curato antes de que, en 1854, fuera su "cura propio";[13] previamente había sido cura interino de Tarata. Mientras ocupaba ese cargo presentó

[8] No estamos en condiciones aún de señalar el lapso en que ocupó el cargo de secretario del obispo. En algunos documentos incluso aparece como tal en 1848. Al respecto, consultar los documentos: ACA, "Circulares de gobierno supremo y eclesiástico", n.º 3, año 1848; ACA, "Tomas de razón", f. 4r, años 1850-1892; ACA, "Comunicaciones de los curas", años 1850-1854; ACA, "Comunicaciones de los curas", año 1859. Sin embargo, en el expediente de méritos del obispo fechado en julio de 1854, se dice que fue secretario de la curia "año y medio" (ACA, "Libro de estractos [sic]…", f. 8v).

[9] ACA, "Libro diario 1", f. 11r, año 1852. Con estos datos podemos despejar la duda de Barnadas (2002b, 1197) cuando decía: "no sabemos que en su breve episcopado [Yáñez Montenegro] realizara la Visita Pastoral".

[10] El 29 de agosto de 1849 se habilitó a Montaño "para que pueda celebrar, predicar y confesar toda clase de personas, excepto monjas por el término de seis meses contados desde que fenezcan las que tiene a f 3vta de su expediente conste" (ACA, "Tomas de razón…", año 1848).

[11] En esas fechas solicitó un préstamo de 1000 pesos del monasterio de las carmelitas descalzas. Garantizó tal préstamo con los terrenos de Cuturipa y "otros nombres" situados en el cantón de Itocta y los terrenos de Asirumarca, cuyo valor superaba los 3 mil pesos. Al respecto, consultar el documento: ACA, "Escrituras 1849-1859, # 2", ff. 23v-24v.

[12] El documento en cuestión elogia el actuar de Montaño: "virtuoso y ejemplar sacerdote que regía aquella grey con tanto acierto dándole el noble ejemplo de sus buenas prendas y dirigiéndole incesantemente la palabra divina". Al respecto, consultar el documento: ACA, "Libro diario, 1", f. 1v, año 1852. Ese mismo año consiguió del obispo la licencia para trabajar unas minas "atendiendo el fin bueno de asear la iglesia catedral y socorrer a los pobres". Al respecto, consultar el documento: ACA, "Libro diario, 1", f. 6v, año 1852. No existen otros datos sobre este inusual pedido para la época.

[13] ACA, "Libro de colaciones y canónicas instituciones de los curatos", años 1854-1867. Manuel María Montaño accedió a este beneficio por promoción del doctor Eduardo María Caballero quien la ejercía. Al respecto, consultar los documentos: AHMJMU, "Solicitud del señor cura de este cantón doctor don Manuel María Montaño relativo que se le discierne el cargo de curador de los hijos menores de doña Celestina Gutiérrez", vol. 14, exp. 80, ff. 589r-594v, ff. 591v-592r, año 1855; ACA, "Comunicaciones de los curas", año 1859. En este último documento se afirma que Montaño tenía por tenientes a los presbíteros Juan Virreira, Manuel Montaño y Francisco Mercado.

su expediente de méritos en el que consta que, para entonces, también había sido director del aula de ordenandos de la ciudad durante cuatro años; ayudante, en fecha imprecisa, en las parroquias de Santa Elena e Itocta; cura adjutor de Itocta; vicerrector y catedrático de teología en "este colegio"; miembro de la "sociedad literaria"; jurado de imprenta y miembro de la junta de sanidad por más de cuatro años.[14]

Más tarde, a comienzos de los años sesenta, oficiaba como vicario foráneo de la provincia de Tapacarí con sede en Quillacollo, en cuya jurisdicción realizó visitas pastorales.[15] En 1862, el obispo Salinas le encomendó temporalmente el provisorato primero de la curia "por hallarse licenciados los propietarios".[16] En 1868 actuaba ya como gobernador eclesiástico de la diócesis.[17] En algún momento de ese período obtuvo la penitenciaría de la iglesia catedral y el 28 de agosto de 1869 fue promovido al arcedianato del coro.[18] Fue el presidente Mariano Melgarejo quien, como "patrono nacional" de la Iglesia católica en Bolivia, concedió esa dignidad a Montaño "a quien le correspondía por rigurosa escala".[19] En lo alto de la jerarquía eclesiástica, en junio de 1873 asumió el gobierno eclesiástico de la diócesis mientras el obispo Francisco María del Granado se recuperaba en el campo de su "salud quebrantada".[20]

---

[14] ACA, "Libro de estractos [sic]…", ff. 8v-9r. Un resumen de su carrera en 1854 sería el siguiente: "Hijo legítimo, de 48 años de edad, 21 años de sacerdote, 4 años y 4 meses de ayudante, 3 años de cura interino en dos distintas parroquias, 5 años de cura coadjutor, 12 años de capellán en el monasterio de el Carmen de esta ciudad, 4 años de director de la Aula de ordenandos de esta ciudad y año y medio de secretario de esta curia".

[15] ACA, "Circulares de gobierno eclesiástico", s.f. año 1860; ACA, "Correspondencia 1", f. 16r, año 1839.

[16] ACA, "Comunicaciones párrocos # 1", 1862. El 29 de agosto le escribió al obispo en los siguientes términos solicitándole permiso: "Tengo necesidad de tomar baños en el mes próximo de setiembre, y arreglar un negocio urgente para proporcionarme la subsistencia, puesto que el honorario de prebenda no mes suficiente para atender a los gastos multiplicados que ocurren en la ciudad. Por el mismo mes debo dejar de despachar algunos asuntos contenciosos, y para que estos pasen al segundo provisor pongo en conocimiento de SS Ilma, y pido licencia para dicho mes…" Al respecto, consultar el documento: ACA, "Comunicaciones párrocos #1", año 1862.

[17] ACA, "Libro de colaciones [y] canónicas instituciones de los curatos", años 1868-1888.

[18] ACA, "Circulares de gobierno eclesiástico", f. 83v, año 1860.

[19] ACA (expedientes 2), "Expediente canónico formado de orden de SS ilustrísima el reverendo obispo de la diócesis DD Rafael Salinas, para la provisión en concurso de la penitenciaría de esta santa iglesia catedral en la curia de Cochabamba", f. 1r, años 1863-1880.

[20] ACA, "Copiador de notas oficiales", f. 26r, años 1873-1881. En septiembre de ese 1873 obtiene una escritura de redención del monasterio de Santa Clara por el préstamo de 1000 pesos que

El 23 de marzo de 1876 fue elegido miembro propietario (o titular) del consejo directivo de la sociedad de beneficencia de San Vicente de Paul, que a la sazón estaba presidida por el obispo y que se proyectaba como una de las entidades cívico-religiosas más emblemáticas de las élites locales.[21] Pero Montaño no llegó a participar plenamente de ella debido a su estado de salud. Murió entre marzo y julio de ese año. Tras su deceso, su casa pasó a propiedad de esta sociedad de beneficencia por voluntad testamentaria del propio religioso, quien estando aún vivo tenía la intención de que se fundase "un plantel de recogimiento de niñas virtuosas y pobres, con la denominación de Casa de María".[22]

Las obras que aquí presentamos

En 1854, Manuel María Montaño publica la *Esplicacion de las cuatro partes de la doctrina cristiana en el idioma quichua* y diez años más tarde el *Compendio de la Gramática Quichua comparada con la latina*.[23] La *Esplicacion...* se centra en exponer en detalle la significación de las oraciones, el Credo, los mandamientos y los sacramentos, mientras que el *Compendio...* explicita el modelo gramatical tradicional: ortografía, analogía, sintaxis y prosodia.[24]

Ya desde la *Doctrina* del Tercer Concilio Limense (1584) se contaba con una codificación de elementos doctrinarios, devocionales y litúrgicos en quechua y en aimara, empleándose una suerte de variedad estándar. Debido a las características lingüísticas del quechua sureño, con una serie de elementos fónicos diferentes del castellano, una de las prácticas

reconocía su finca de Jaihuayco del cantón de Itocta. ACA, "Escrituras 8", ff. 169r-170r, años 1871-1873; ACA, "Expediente canónico…", leg. 114, n.° 19, año 1873.

[21] Los miembros suplentes eran importantes personajes civiles y religiosos de las élites regionales: "José María Santivañez - Manuel María Montaño - Juan Crisóstomo Carrillo – Luís Mariano Guzmán – Marcos Rojas. Suplentes - Ángel María Zeballos – Benjamín Blanco – Julio Rodríguez – Federico Blanco y Juan de la Cruz Tórrez". ACA, "Libro de actas San Vicente Paul", 2, f. 1r, año 1876.

[22] ACA, "Libro de actas San Vicente Paul", 2, ff. 1r-4r, año 1876, subrayado original.

[23] Ambas obras se encuentran disponibles en el Fondo Melgar i Montaño del Archivo Histórico y Museo de la Universidad Gabriel Moreno de Santa Cruz de la Sierra.

[24] Algo igual se realiza en los Elementos de Gramática de la Lengua Qheshua, que unos años después publicará José David Berríos ([1904] 2011).

comunes de gramáticos, lexicógrafos y doctrineros coloniales y republicanos fue presentar sus opciones ortográficas en las primeras páginas de sus textos (Garcés 2011). Esto es lo que también hace Montaño. En la *Esplicacion...* presenta indicaciones generales:

> Para leer con facilidad las letras duplicadas se ponen las advertencias siguientes: 1ª Las pronunciaciones labiales fuertes están escritas con letras duplicadas, como *ppuchucacoc ppunchai* dia último. 2ª La convinacion de las letras k i c, indica la pronunciación paladial fuerte, como ñakcarini sufrir, *ckara uma* calvo. 3ª Las pronunciaciones guturales fuertes están asi mismo escritas con letras duplicadas como *ccari* el varon, *ccallarini* empesar; lo mismo se observa en las dentales, como *ttacani* separar, *ttinquini* unir; debiendo seguirse estas mismas reglas en la combinacion i duplicacion de las demas letras (Montaño 1854, 8).

En el *Compendio...* hay detalles de escritura y fonéticos más precisos con las siguientes equivalencias: <kc ~ kqu> = /q'/, <cc ~ cqu> = /q/, <ck> = /k'/, <kh> = /kh/, <t> = /t'/, <th> = /th/, <pp> = /p'/, <ph> = /ph/, <chh> = /ch'/, <cch> = /chh/ (Montaño 1864, 2-3). De cualquier manera, hay que tener claro que, a pesar de estas indicaciones, la asignación grafémica a los fonemas no se corresponden en la *performance* escrituraria de la *Esplicacion...* y muestra, además, inconsistencias más allá de sus propias definiciones. En ambos casos el autor dice que sigue las reglas del castellano, no las del quechua cuzqueño. También debe considerarse que en el título mismo del *Compendio...* se dice que se trata de una gramática comparada con la latina, práctica de la herencia colonial bastante común, sobre todo entre gramáticos eclesiales (Garcés 2011).

Montaño y el uso doctrinario del quechua

Resulta evidente que Manuel María Montaño sintió un particular interés por el quechua. Junto con otros religiosos de su época, como Felipe Beltrán u Honorio Mossi,[25] se dedicó al estudio de este idioma esencialmente con fines pastorales, aunque su obra sin duda llega mucho más

[25] Sobre Felipe Beltrán, véase Barnadas (1998).

allá de ese propósito. Si bien el uso del quechua en la labor catequética de la población indígena fue bastante recurrente desde los Concilios Limenses del siglo XVI (Barnadas 1995), consideramos que en el siglo XIX las prácticas de cristianización estaban experimentando importantes cambios, debidos en gran medida a las políticas liberales anticlericales. No existen aún estudios sobre este particular ni referentes al lugar del quechua en las políticas doctrinales de la Iglesia católica republicana. En Cochabamba, una región eminentemente de habla quechua,[26] la jerarquía eclesiástica al parecer actuó de forma ambigua respecto al uso del quechua en las doctrinas rurales. Hacia la década de 1830, por ejemplo, en los exámenes de las juntas examinadoras no aparece, de ningún modo, el conocimiento del quechua en la formación sacerdotal ni en los exámenes de los curas postulantes a las parroquias.[27] Esta información permitiría señalar que el dominio del quechua ya no era un capital cultural que acrecentara las posibilidades de acceder a un curato rural, tal como ocurrió a lo largo del período colonial.

Es probable que, tras la creación del obispado de Cochabamba en 1847, se buscara dirigir la labor pastoral retomando la importancia del quechua para la catequesis rural. Entre los documentos eclesiásticos de la época no hemos encontrado informaciones que corroboren esta suposición, pero el propio Montaño aseguraba, en 1854, que el obispo había expedido autos y decretos para que los párrocos "doctrinen a los fieles en quichua, con la convicción práctica de que todos los feligreses de esta Diócesis hablan este lenguaje" (Montaño 1854, 2). Tal como señalamos, Montaño fue en esa época secretario del obispo, por lo que no cabría dudar de su afirmación. Aun así, falta saber si esas disposiciones eran asumidas por los párrocos en sus regulares prédicas a la feligresía rural.

De lo que estamos seguros es del interés particular que Montaño mostró por el quechua a la hora de explicar a sus feligreses la doctrina cristiana. Es de suponer que esta inclinación se forjó en sus experiencias

[26] En su informe de fines del siglo XVIII, el gobernador intendente de Cochabamba aseguraba que el quechua era la lengua más comúnmente usada, incluso por las mismas "mujeres decentes" (Viedma [1793] 1969, 46).

[27] En los examinados del Valle Alto, de 1836, figuran las siguientes materias: "dogma, moral evangélica y demás deberes del ministerio apostólico", "dogmática, moral y liturgia", "moral evangélica y ceremonias" (ACA, "Exámenes sacerdotales, años 1836-1846).

en las parroquias rurales como ayudante, coadjutor y titular. Cuando en 1854 publicó su *Esplicacion de las cuatro partes de la doctrina cristiana...*[28] resaltó la necesidad de contar con un texto sistemático que les permitiera a los curas –incluso a aquellos poco versados en el idioma– emplear el quechua en sus tareas doctrinales. De ese modo, Montaño (1854, 1) consideraba que era "urgente i necesaria la instrucción de los fieles en quichua" en razón de que "niños, domésticos y campesinos" podían alcanzar con más facilidad los "sagrados dogmas, i moral santa" (…). "El resultado ha sido siempre el adelantamiento de los feligreses, el aumento de la piedad, la reforma en las costumbres, i el respeto a los Párrocos que cumplen con su misión divina" (1854, 1).

Lo que es más interesante aún es que Montaño trató de impulsar entre sus compañeros religiosos el uso de su *Esplicacion*. Siendo secretario del obispo José María Yáñez Montenegro, en una circular del 5 de enero de 1854 dirigida al vicario foráneo de la provincia de Mizque (compuesta por las parroquias de Tintín, Mizque, Aiquile, Quiroga y Pasorapa), redactó varias disposiciones para "el mejor régimen de sus iglesias" entre las que incluyó su propio opúsculo:

> 2° Que en la exposición del santo evangelio en los días festivos y domingos uniformen los párrocos sus instrucciones, aplicando al evangelio un punto doctrinal adecuado en quichua, del opúsculo impreso en esta ciudad con superior permiso.
>
> 3° Inculcarán los párrocos en explicar los siete santos sacramentos, y especialmente los de confesión, comunión y matrimonio, bien sea recitando el texto literal del citado opúsculo, o bien sea leyendo después del santo rosario de parte de noche, e invitando para el efecto con instancia a los niños y domésticos.[29]

[28] La licencia de publicación fue dada el 27 de septiembre de 1853 (Montaño 1854, 5) por el obispo José María Yáñez Montenegro, quien murió el 18 de diciembre de ese mismo año (Arze 1985, 129).

[29] ACA, "Libro de providencias 1", f. 44v. No cabe duda de que tal opúsculo es su *Esplicación*, sobre todo considerando los términos que usa el propio Montaño en la portada de su obra: "El autor prohibe la reimpresión de este Opúsculo… [que cuenta] con superior permiso".

No sabemos cuántos ejemplares del trabajo de Montaño fueron hechos públicos. Cuando pedía el permiso correspondiente al obispo para la publicación de su opúsculo, Montaño (1854, 1) solicitaba "le conceda el permiso para hacer imprimir un número suficiente de ejemplares del Opúsculo que presenta en el idioma quichua". Existen razones para pensar que el tiraje de su obra fue limitado. Casi dos décadas después de la publicación del referido texto, el bibliógrafo Gabriel René Moreno (1879, 373) señalaba lo siguiente: "Se ha hecho raro este opúsculo que es mui buscado en el esterior… No sigue la ortografía cuzqueña en el uso de los sonidos vocales sino la provincial. Mui curioso e interesante".

Más allá de la *Esplicacion,* Montaño, como secretario del obispo, buscó posicionar el quechua en el trabajo de los párrocos de Cochabamba. Así, en una circular del 24 de enero de 1854 dirigida al vicario foráneo de la provincia de Mizque sobre la distribución de las bulas se indicaba lo siguiente:

> 2° Que para que los fieles no se priven de las gracias concedidas expliquen los SS párrocos en los idiomas castellano y quichua las gracias especiales de las Bulas, y la diferencia que hay entre la indulgencia y el sacramento de la penitencia.[30]

En otros documentos de la sede episcopal de Cochabamba aparecen escuetamente términos en quechua. En uno de 1855 referido a las exigencias desmedidas de misas por los curas, se nombran las misas "de mes" como *quillamisas* entre las de derecho parroquial. Otra referencia al quechua es la siguiente:

> Las misas dedicadas a cruces, imágenes sagradas, de salud y las llamadas vulgarmente de *yuyaricu* son libres y voluntarias, y los fieles pueden hacerlas aplicar con cualesquiera sacerdotes que estén habilitados, sin que los párrocos bajo ningún pretexto puedan impedir a los sacerdotes sueltos su celebración.[31]

---

[30] ACA, "Libro de providencias 1", f. 45r.

[31] ACA, "Libro de providencias 1", f. 51v.

Sustituido en la secretaría de la curia de Cochabamba, pero posicionado de titular en algunas parroquias rurales, Montaño continuó trabajando en el idioma quechua. Pero en 1861, antes de la aparición de su *Compendio de la Gramática Quichua…*, de 1864, publicó la traducción del latín al castellano de un texto teológico; además, en 1870, salió a la luz su *Movimiento literario…* (Moreno 1879, 103, 613-614).

Hasta 1869, Montaño se desempeñó como prebendado y luego como canónigo penitenciario y desde 1870 como arcediano. Junto con otros destacados religiosos, fue examinador sinodal de la curia arzobispal. En enero de 1862 coincidió con el quechuista Fray Honorio Mossi en examinar "en las materias del ministerio sacerdotal". Sin embargo, entre esas materias no se nombra, de ningún modo, el quechua, lengua por la que ambos personajes tenían un interés destacado.[32] En abril de 1864 el prebendado Montaño, junto con el cura Ángel María Zeballos, examinaron, entre otras cosas, en "gramática latina y traducción". Tampoco aquí, al igual que en similares sesiones de los años setenta, aparece el quechua.

Conclusiones

En términos lingüísticos, el valor de las obras de Montaño reside en que se trata de las primeras formulaciones realizadas específicamente en la variedad del quechua cochabambino. Se lo hace no solo como sistematización de una variedad local, sino también como *performance* escriturario, aun cuando se trate de un discurso altamente codificado como es el religioso. En términos sociales nos ayuda a pensar la conexión entre su fervor pastoral y el contexto de una Iglesia necesitada de llegar a sus feligreses a través de herramientas comunicacionales cercanas, ninguna de mayor valor que la propia lengua. En términos políticos, destaca la persistencia de la directriz evangelizadora colonial según la cual se debía usar la propia lengua para adoctrinar a los indígenas.

En el plano personal, el conocimiento que Montaño tenía del quechua al parecer le situó en un lugar destacado de la jerarquía eclesiástica

[32] ACA, "Exámenes sinodales 1c", f. 7v, 9r, 10r, 12r, 14v, 20r, 30r, 42r-45v, 47v, años 1860-1878.

del obispado de Cochabamba. Llegó a ser una figura conocida de esta instancia religiosa durante los primeros años de su funcionamiento, por lo que podemos suponer que, en cierto modo, contribuyó a cimentar sus fundamentos institucionales entre los cuales buscó que el uso del quechua ocupe un lugar privilegiado. Aunque la Iglesia de ese período no impulsó oficialmente el uso de esta lengua en la labor catequética, o al menos no lo hizo de manera sistemática, el interés de Montaño en el quechua llegó a representar una de las vías del complejo proceso de evangelización de la población andina.

En términos de una ampliación del debate sobre la utilidad de la obra de Montaño, nos interesa reflexionar sobre aspectos colaterales, pero no menos importantes que los presentados en este análisis.

En otros trabajos hemos explorado la vinculación entre el uso de la lengua y la colonialidad religiosa, lingüística y epistémica en la que se enmarcaba esta práctica (Garcés 2007; 2009). Así, constatamos que, aunque se trata de un aporte en términos de descripción lingüística, la *Esplicacion* y el *Compendio* de Manuel María Montaño no dejan de ser parte de la política de control espiritual inaugurada en la Colonia y del programa de disciplinamiento de la letra seguido en la República (Garcés 2011).

Si caracterizamos la dominación colonial como una forma de imposición basada en el control político, económico y poblacional de un Estado o sociedad sobre otro u otras, su marca fundamental es la negación de la condición de sujeto de la población sojuzgada. Sobre la base de esta negación básica se inferioriza –cuando no se elimina– todo el espectro de producción material y cultural de dicha población. En consecuencia, los colonizados son incapaces de gobernarse a sí mismos, de gestionar sus propios recursos, de contar con sistemas expresivos racionales o religiosos auténticos, entre otros aspectos. La crítica decolonial desarrollada en las últimas décadas[33] ha llevado a censurar las prácticas que reproducen la imposición religiosa, lingüística y epistémica en contextos indígenas.

[33] La bibliografía es extensa. Una buena síntesis de sus planteamientos se encuentra en Escobar (2003).

Desde esta perspectiva, los textos de Montaño no tienen ninguna utilidad ya que claramente son parte de esa política de continuidad colonial. Sin embargo, cabe preguntarse qué conexión había entre las obras de Montaño y las prácticas lingüísticas y religiosas de las comunidades y los hablantes de quechua de Cochabamba. No tenemos información explícita sobre esto, pero sí sabemos que durante la segunda mitad del siglo XIX se desplegó una suerte de agencia religiosa desde los mismos comunarios, que echó mano de diferentes códigos semióticos que desplazaban la centralidad alfabética (Garcés 2017).

Pareciera, entonces, que nos encontramos ante dos bloques de intereses aparentemente incomunicados, pero mutuamente utilizados: los intereses eclesiásticos de sujetar a la población quechua a su dominio pastoral mediante el uso de la lengua, versus la apropiación recreativa de los significantes religiosos cristianos para desarrollar una versión y representación religiosa propia desde el bagaje semiótico andino.

En este contexto sería difícil hablar de sincretismo. La religión institucionalizada y sus representantes no son sincréticos, porque lo que busca su proyecto proselitista es apropiarse de las herramientas simbólicas que les permitan ganar para sí a los contingentes que requieren para consolidar su ámbito de poder. Para los grupos subalternos lo religioso no doctrinario no pasa por la censura de los símbolos que *usan* para expresar el vínculo con lo divino. Quien no es miembro de la institución religiosa es un no doctrinario y por lo tanto no censura los símbolos, sino que los utiliza con bastante libertad para expresar su vínculo con lo divino. De esta manera, podríamos hablar de una suerte de interapropiaciones simbólicas en el marco de los diferenciales de poder que menciona Norbert Elías ([1976] 2016; [1982] 2008); es decir, en el contexto de los recursos de poder disponibles en la Bolivia rural del siglo XIX se pusieron sobre la mesa y forcejearon proyectos de dominación y autonomía desde el despliegue de estrategias lingüísticas y religiosas de las que Manuel María Montaño fue solo una parte.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo de la Curia Arzobispal, Cochabamba (ACA)
Archivo Histórico Municipal "José Macedonio Urquidi", Cochabamba (AHMJMU)
Archivo Histórico de la Gobernación, Cochabamba (AHG)

Obras secundarias

Anchorena, José. 1874. *Gramática quechua ó del idioma del Imperio de los Incas*. Lima: Imprenta del Estado.

Arze, José. 1985. *Diccionario biográfico boliviano. Figuras eclesiásticas en Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Barnadas, Josep. 1995. *El Seminario Conciliar de San Cristóbal de La Plata-Sucre (1595-1995)*. Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos "Monseñor Taborga".

— 1998. *Carlos Felipe Beltrán (1816-1898). Un párroco boliviano amigo de los indios*. Oruro: Centro Diocesano de Pastoral Social.

— 2002a. "Montaño Pbro., Manuel Ma". En *Diccionario Histórico de Bolivia*, *L-Z*, Josep Barnadas, 277. Sucre: Grupo de Estudios Históricos.

— 2002b. "Yáñez de Montenegro Pbro., José María". En *Diccionario Histórico de Bolivia*, *L-Z*, Josep Barnadas, 1196-1197. Sucre: Grupo de Estudios Históricos.

Beltrán, Carlos. 1870. *Ortología de los idiomas quichua y aymará con la invención de nuevos y sencillos caracteres*. Oruro: Imprenta Boliviana de C. F. Beltrán.

Beltrán, Carlos. 1872. *Doctrina cristiana. Castellano y quichua*. Oruro: Imprenta Boliviana de C. F. Beltrán.

Berríos, José. (1904) 2011. *Elementos de gramática de la lengua qheshua*, 3ra ed. Cochabamba: INIAM / UMSS.

Cordero, Luis. (1895) 1992. *Diccionario quichua-castellano y castellano-quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Elías, Norbert. (1976) 2016. "Introducción. Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados". En *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*, Norbert Elías y John Scotson, 27-71. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
— (1982) 2008. *Sociología fundamental*, 2da ed. Barcelona: Gedisa.
Escobar, Arturo. 2003. "'Mundos y conocimientos de otro modo'. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa*, 1: 51-86.
Garcés, Fernando. 2007. "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 217-242. Bogotá: Instituto Pensar / IESCO / Siglo del Hombre.
— 2009. ¿Colonialidad, o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas. La Paz: PIEB / UASB.
— 2011. "Las letras, las palabras y el orden: acerca de ortografías, gramáticas y vocabularios quechuas". *Página y signos* 5 (7): 13-41.
— 2017. *Escrituras andinas de ayer y de hoy*. Cochabamba: INIAM / UMSS.
Grimm, Juan. (1896) 1989. *La lengua quichua (Dialecto de la República del Ecuador)*. Quito: P.EBI.
Langer, Erick. 2009. "Bringing the Economic Back in Andean Indias and the Construction of the Nation-State in Nineteenth-Century in Bolivia". *Journal of Latin American Studies*, Cambridge 41 (3): 527-551. doi.org/10.1017/S0022216X09990174
Larson, Brooke. 2002. *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: PUC / IEP.
Mendieta, Pilar. 2010. *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. La Paz: ASDI / IFEA / Plural / IEB.
Middendorf, E. W. 1890. *Das Runa Simi oder die Keshua-Sprache, wie sie gegenwärtig in der provinz von Cusco gesprochen wird*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Montaño, Manuel. 1854. *Esplicacion de las cuatro partes de la doctrina cristiana en el idioma quichua, para la instrucción de los fieles en la Parroquias rurales. Escrita i dada a luz por el presbítero M.M.M. con superior permiso*. Cochabamba: Imprenta de la Unión.
— 1864. *Compendio de la Gramática Quichua, comparada con la Latina por el P. M. M. M. Ecsaminador sinodal, Vicario de Monjas i Prebendado Racionero de la S. I. C. de la Diócesis de Cochabamba*. Cochabamba: Imprenta del Siglo.
Moreno, Gabriel. 1879. *Biblioteca Boliviana. Catálogo de la sección de libros i folletos*. Santiago de Chile: Imprenta Gutemberg.
Mossi, Honorio. 1856. *Gramática de la lengua general del Perú llamada comúnmente quichua.* Sucre: Imprenta de López.
Paris, Julio. 1881. *Catecismo para los indijenas*. Cuenca: Imprenta Andrés Cordero.
— (1892) 1993. *Gramática de la lengua quichua actualmente en uso entre los indígenas del Ecuador*, 4ta ed. Quito: Corporación Editora Nacional / P.EBI.
— 1893. *Ecuador runacunapac rezana libro*. Einsiedeln: Benziger y Co., Tipografía de la Santa Sede Apostólica.
Rivera, Silvia. 1991. "'Pedimos la revisión de límites'. Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados de los Andes bolivianos 1919-1921". En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, t. 2, compilado por Segundo Moreno y Frank Salomon, 603-652. Quito: Abya-Yala / Movimiento Laicos para América Latina.
Sánchez, Walter. 2015. "El cajón ritual-religioso campesino: entre lo global y lo local". En *Textualidades. Entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro*, editado por Fernando Garcés y Walter Sánchez, 7-38. Cochabamba: INIAM / UMSS.
Tercer Concilio Limense. 1584. *Doctrina Christiana y Catecismo para Instrvccion de los Indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé*. Lima: Antonio Ricardo, impresor.
Viedma, Francisco de. (1793) 1969. *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*, 3ra ed. Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Capítulo 20
Rituales andinos y católicos en las fiestas del Señor del Árbol

Alexandra Martínez Flores

El futuro es la sombra del pasado
en los rojos rescoldos de un fuego
venido de lejos,
no se sabe de dónde.
—Cristina Peri Rossi, *Babel Bárbara*

A partir del análisis de las fiestas en honor al Señor del Árbol –un Cristo tallado en un árbol de *kishwar*–, en este capítulo argumento que en algunos lugares de la Sierra ecuatoriana hasta ahora coexisten prácticas religiosas católicas y andinas, sin que ello implique contradicciones o sincretismo.

Los trabajos sobre las relaciones de los árboles con los seres humanos y acerca del simbolismo de los mismos árboles son múltiples; han sido realizados desde diversas disciplinas, como la antropología, la historia, los estudios sobre religión. Dentro de la antropología, a fines de la década de los años 90, Laura Rival publicó el libro *The social life of the trees: an anthropological perspective on tree symbolism* (1998), donde presenta a los árboles como símbolos con capacidad de plasmar la noción de vida. Rival sostiene que la vida y el simbolismo de los árboles nunca termina o, más bien, continúa independientemente de la forma que adquieran.

En muchos de los estudios antropológicos sobre religión popular andina se presume la existencia de un sincretismo, pero no se discute en profundidad las implicaciones teóricas, metodológicas y políticas del uso de este término. En los trabajos de dos importantes representantes de la antropología de la religión en los Andes, Manuel Marzal y Marco Vinicio Rueda, ambos

sacerdotes jesuitas y antropólogos, ellos utilizaron la perspectiva del sincretismo para afianzar su propuesta de la existencia de una religiosidad popular en América Latina (Lira 2016). Para Marzal, el sincretismo, entendido como "expresión cultural que genera síntesis [...] producto de la interacción dialéctica de los sistemas en contacto" contribuyó a proteger la relación que las culturas anteriores a la colonización española mantuvieron con la naturaleza y con las entidades sagradas, es decir se trató de una resemantización de los rituales y las creencias, una verdadera síntesis (Lira 2016, 299).

Actualmente, en América Latina se han producido investigaciones sobre rituales andinos que, explícita o implícitamente, demuestran la coexistencia de formas de religiosidad andina y católica. Trabajos clásicos como los de Isbell (1985), MacCormack (1991), McEwan y Van de Guchte (1992), Peter Gose (2004) y actuales como los de Stensrud (2010), García (2011), Di Giminiani (2013), Franssani (2018), son representativos. En este capítulo no analizo las nuevas formas de entender la religiosidad andina ni si se discute o no la existencia de un sincretismo. Sí me detengo en el excelente trabajo de Rachel Corr (2010), cuyo libro tiene muchos puntos en común con este artículo, pues se trata del *kishwar,* entendido como árbol sagrado.

Los espacios geográficos donde Corr trabajó en la provincia de Tungurahua son cercanos, aunque lo más importante es que su objeto de estudio son los rituales y la memoria colectiva. Ella combina la historia oral y el análisis de documentos históricos para proponer que el pueblo salasaca ha tenido la capacidad de controlar algunos aspectos de su evangelización, principalmente al definir en los relatos, la relación que tiene el árbol sagrado de *kishwar* con los santos que han emergido de su tronco. En ese libro, Corr también expone cómo la cultura salasaca se adaptó, o no, a las tradiciones católicas, las reinterpretó e incluso reformó. La autora propone que existe un vínculo entre el catolicismo, formal y popular, y las creencias y prácticas precolombinas. En general, el problema que comparten estas investigaciones es que, como no se presta una atención explícita al sincretismo como categoría, no es posible observar si realmente hubo o no una fusión de creencias.

Thomas Abercrombie (1998) sostiene que las formas mnemotécnicas de los españoles fueron muy distintas a las de los andinos y, por lo tanto, ininteligibles entre sí. Al analizar dichas formas de la historia y

la memoria en los Andes antes de la invasión española, Abercrombie muestra que mientras los ibéricos ponían énfasis en la escritura y en la audición, los pueblos andinos utilizaban, como hasta hoy, técnicas "polisensuales". A través de las canciones, los bailes, los rituales, la topografía, los diseños en textiles y en vasos rituales y la oralidad se rememoran eventos, normas y tipos de organización. Estas constataciones conducen a la propuesta de Paul Connerton (1989): entender los rituales en honor al Señor del Árbol como ceremonias conmemorativas. Se trata de rituales que cuentan historias donde el tiempo profano se ha suspendido. Siguiendo a Steven Lukes (1975), Connerton entiende como ritual "a rule-governed activity of a symbolic character which draws the attention of its participants to objects of thought and feeling which they hold to be a special significance" (Connerton 1989, 44). Además, propone analizar los ritos como una expresión de ciertos valores culturales.

Entonces, a partir del análisis de las procesiones realizadas durante las fiestas, entendidas como actos conmemorativos, de las conversaciones mantenidas con la gente devota y de la revisión de material de archivo, argumento que existe una continuidad histórica en el sistema de creencias y prácticas religiosas de la cultura andina, sin que ello produzca contradicciones o un sincretismo con los preceptos de la Iglesia católica.

En la primera parte de este capítulo, describo los orígenes del *kishwar* como una entidad sagrada del incario y muestro su transformación en entidad sagrada católica. En la segunda, exploro las prácticas rituales que se realizan durante las fiestas. Finalmente, en la tercera parte, al analizar las procesiones en honor al Señor del Árbol, como actos conmemorativos, observo la pervivencia de una estructura ritual diferente a la de la Iglesia católica.

El *kishwar*: de los adoratorios a los templos católicos

El quishuar o *kishwar* (figura 20.1) es un árbol andino de la familia de las *Scrophulariaceaes*, que crece entre los 3000 a 3500 msnm.[1] Es nativo de Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia; en Ecuador se halla principalmente en las provincias de Pichincha, Cotopaxi y Tungurahua (Serrano 1996).

[1] Una descripción botánica de esta especie puede consultarse en la página web del Missouri Botanical Garden: http://legacy.tropicos.org/Name/19000596

En la zona andina, antes de la conquista española, estos árboles tuvieron gran importancia simbólica y económica (Ansión 1986). Durante el incario fueron asociados con los sacerdotes que vivían –al igual que los árboles– en las cimas de las montañas dedicados al culto a Viracocha. Tom Zuidema (1995, 270) reseña que uno de estos lugares fue Quishuarcancha, en Perú; Bernabé Cobo, citado en Corr (2010, 33), señala otro sitio denominado Quishuarpugio, una fuente de agua donde bebían los soldados del incario. Al parecer, los poderes mágicos de este árbol provenían de la capacidad de sus raíces para vincular el mundo subterráneo con el de los seres humanos y por ser entendido como ancestro (Ansión 1986).



Figura 20.1. Árbol de *kishwar*. Foto cortesía de Kathleen Fine-Dare.

Según los relatos de los devotos, en el santuario de Cuicuno, provincia de Cotopaxi (al centro de la figura 20.2) aún hoy el tronco se

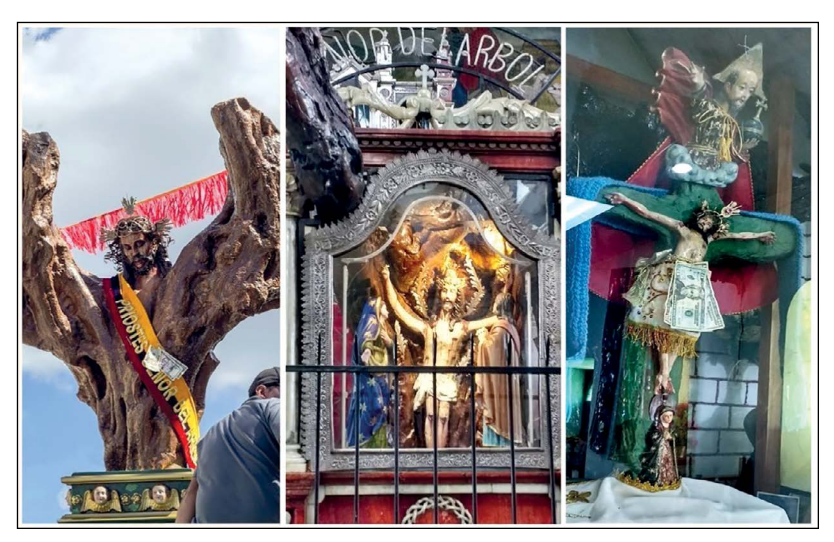


Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas en el tronco de *kishwar*. De izquierda a derecha: Pomasqui (foto de Stalin Cando 2019), Cuicuno (foto de Alexandra Martínez 2017), Maca (foto de Daniela Cevallos 2018).

halla aferrado a las raíces que alcanzan hasta Piedra Colorada. En Maca Chico (a la derecha de la figura 20.2), el lugar de origen del árbol es un profundo desfiladero en cuyo borde se construyó una ermita.

A mediados del siglo XVII, en las mismas provincias donde actualmente se distribuye el *kishwar*, surgieron al menos cinco ermitas destinadas a la adoración del Cristo crucificado, tallado en árboles de *kishwar*. Dos se ubicaron en las afueras de la ciudad de Quito (Pomasqui y San Antonio) y tres en la provincia de Cotopaxi (Cuicuno, Maca y Panzaleo). No hay claridad en las fechas en que fueron construidas estas capillas; al parecer, las devociones del señor de Pomasqui (a la izquierda de la figura 20.2), de San Antonio (Alencastro 1960, 25) y de Cuicuno se remontan a la segunda mitad del siglo XVII; en el caso del Señor de Maca se menciona la primera mitad del siglo XVIII.

En Quito, en 1568, se asignó a las comunidades religiosas la responsabilidad de aglutinar a las familias en pueblos o caseríos e impartir la doctrina cristiana. En el reparto, Pomasqui, San Antonio y Saquisilí (pueblo cercano a Cuicuno) quedaron bajo la tutela de los franciscanos.[2] A finales de la década de los años 50, el sacerdote dominico José María Vargas, en un informe al obispo, sostuvo que el culto al "Señor del Árbol" fue una iniciativa de los curas doctrineros de Pomasqui, quienes conociendo que los indígenas rendían culto al *kishwar* y con el fin de expandir la religión católica, mandaron a tallar una imagen de Cristo en el tronco de ese árbol.

Esta práctica de sobreponer los santos católicos a las deidades paganas estaba ya muy extendida en Europa. En el caso de los franciscanos, el historiador Simon Schama (1994, 225) sostiene que en la primera mitad del siglo XVII esta orden religiosa, afecta como era a la admiración de la naturaleza, produjo algunas pinturas donde el cuerpo del Cristo formaba parte de ciertos árboles. Por ello, en América no debió de ser extraño esculpir un Cristo en un árbol considerado sagrado por las comunidades andinas. Sobre esta práctica reflexiona Alessia Frassani (2018) cuando explica que el soporte de la pintura de la virgen de Chiquinquirá era una manta sagrada muisca. Además, la decisión de los

[2] AAQ, "Informe acerca de las dificultades suscitadas entre los señores curas de Pomasqui y San Antonio sobre el culto al Señor del Árbol en sus respectivas parroquias", José María Vargas, año 1959.

doctrineros de transformar una *huaca* en un Cristo debió haberse reforzado con las disposiciones del obispo, fray Pedro de la Peña, en el primer sínodo realizado en Quito, de marzo a junio de 1570.

> Poner cruces a las entradas de los pueblos y junto a las iglesias, imitando la loable costumbre de la cristiandad, y también mandamos poner cruces en las muchas guacas y adoratorios que hemos mandado destruir, en las juntas de los caminos, en las camongas que son las cuentas de las leguas…; lo cual nos pareció porque donde Dios fue ofendido ahora sea bendito y reverenciado.[3]

Rachel Corr (2010, 26) sostiene que los esfuerzos por extirpar las idolatrías transformaron las creencias y prácticas, pero no las erradicaron. A principios del siglo XX, el árbol de *kishwar* subsistió como símbolo y también como motivo de preocupación para el obispado. Las pinturas del Santuario de Cuicuno, junto con los relatos de los curas y con la historia oral, indican que la veneración a esta entidad continuó a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Los curas párrocos de los santuarios regularmente escribían al obispo informándole de las características que tenían las fiestas religiosas en los pueblos. Rachel Corr (2010, 33), por ejemplo, muestra la preocupación del sacerdote Carlos María de la Torre (más tarde elegido arzobispo de Quito), cuando fue "pastor de tiempo en Pelileo", por la revelación del surgimiento de un santo en un árbol de *kishwar*. En las festividades dedicadas al Señor del Árbol, muchos párrocos se quejaban de que "los indios" olvidaban el carácter cristiano de la fiesta y la transformaban en borrachera. Actualmente, la fiesta del Señor del Árbol en Pomasqui, Cuicuno y Maca, si bien tiene como punto culminante la misa en honor al Cristo, después de los servicios religiosos católicos subsisten prácticas rituales como los corsos, bailes y procesiones, que recorren por lugares de peregrinaje que no están directamente vinculados con los rituales católicos.

[3] AAQ, "Informe acerca de las dificultades suscitadas entre los señores curas de Pomasqui y San Antonio sobre el culto al señor del árbol en sus respectivas parroquias", José María Vargas, año 1959.

Rituales y ejecutantes en Cuicuno

El santuario del Señor del Árbol de Cuicuno se ubica en el centro del pueblo del mismo nombre, en la cima de una árida colina llamada Yugshiloma, que forma parte de la parroquia rural de Guaytacama, Saquisilí. El día principal de la fiesta es el 14 de septiembre, aunque ocho días antes se inician los festejos que incluyen visitas diarias de la imagen a la casa de los priostes o a las ermitas. En los dos últimos días, además de la misa, se realizan bailes con orquestas, corridas de toros y serenatas.

El domingo más cercano al 14 de septiembre culminan una serie de eventos preparados con casi un año de antelación. Durante este día se realiza una peregrinación, una gran misa y un baile. La procesión se inicia temprano en la mañana, recorre un antiguo camino que comunicaba la zona baja, desde el sitio Piedra Colorada, con la cima de Yugshiloma, donde se ubica el santuario que alberga al árbol con el Cristo. De trecho en trecho, las ermitas (unas pequeñas capillas o simples altares con techo de teja) adquieren vida durante la semana de festejos. En las conversaciones con los peregrinos, pude constatar que hay un cambio en el antiguo trayecto, motivo por el cual se omitieron dos importantes ermitas. Una, la de la Piedra Colorada –una gran piedra hoy ubicada a la vera de la carretera principal (E35)–, la otra en el cementerio de Guaytacama. En 2017 y 2018 la procesión se inició en la siguiente ermita, en el barrio Guamaní,[4] y de allí hasta el santuario se pasó por dos adoratorios más. Todos estos lugares estaban adornados con flores y velas.

Alessia Frassani (2018), al analizar la devoción a la virgen de Chiquinquirá y la religión muisca, sostiene que, en muchas de las procesiones en honor a esta imagen, los lugares por donde pasan o dejan ofrendas pertenecen a una red de santuarios que se mantuvieron gracias a su cristianización. Esto no es muy diferente en Cuicuno, donde la gente del sector o barrio se detiene en una ermita o posada, a esperar con devoción a la imagen, enciende velas y canta durante su fugaz estadía en cada sitio.

[4] En la tradición incaica, los guamaní (*wamani*) eran lugares o espacios geográficos vinculados con el ejercicio del poder de una autoridad inca. "La idea de *wamani* está íntimamente vinculada a la autoridad y el ejercicio de poder de un líder que representa en vida a un ancestro y a la territorialidad que este ejerce con su grupo social sobre un espacio o conjunto de espacios" (Pino 2016).

Los principales ejecutantes de la procesión son los hombres y las mujeres priostes y las dos bandas de música (una abre la procesión y otra la cierra); el resto de devotos y devotas acompañan, portan velas y conversan. Los últimos dos años 2018 y 2019, la procesión se inició cuando la banda de Latacunga entonó el canto "Salve, salve gran señora", un yaraví cuya letra está aparentemente dedicada a la Virgen María.[5] La banda continuó con dos canciones religiosas y luego tocó sanjuanes y otros yaravíes.[6] Nuevamente, la banda de Cuicuno (figura 20.3) entonó, con otro ritmo, el cántico mencionado y se arrojaron "voladores" (petardos). Durante un tiempo, la caminata transcurrió en silencio, la gente transpiraba porque la cuesta es muy empinada y había logrado cierta introspección, había silencio. Antes de llegar a la iglesia, las bandas tocaban el mismo cántico en distinto tiempo, como si se tratase de un coro. Así fue cómo el Señor del Árbol entró en la plaza de Cuicuno donde se realizó la misa campal. Aquí se aplicaría una de las características señaladas por



Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión en Cuicuno, Cotopaxi (foto de Alexandra Martínez).

[5] Pablo Guerrero (2012), siguiendo al musicólogo Segundo Luis Moreno, sostiene que el cántico "Salve, salve gran señora" o "Yupaichisca" es un himno dedicado al sol o al inca, que en la época colonial los misioneros transformaron su letra. También se menciona que se trata de un canto de agradecimiento a lo divino.

[6] Géneros musicales comunes en las zonas rurales andinas del Ecuador.

Connerton, de que los rituales son repetitivos hasta el cansancio, como en este caso ocurre con los cánticos.

Al llegar a la plaza central, lugar de la misa campal, los priostes depositaron la imagen en una esquina de la carpa preparada para celebrar la misa y se invirtieron los roles. En este momento, los ejecutantes dejaron de ser los priostes mientras que los dos sacerdotes que oficiaban la misa pasaron a controlar el resto de los rituales. La imagen del Señor del Árbol perdió su lugar protagónico. Los importantes priostes se transformaron en fieles: atendieron a la ceremonia, rezaron, cantaron y algunos comulgaron. El sacerdote, durante el sermón, no mencionó en ningún momento al Señor del Árbol, ni tampoco sus milagros, únicamente agradeció a los priostes por las contribuciones. Al finalizar la misa, la feligresía se aglutinó cerca del cura para que las velas que portaban fueran bendecidas; a continuación, las puertas de la iglesia, que hasta el momento habían permanecido cerradas, se abrieron para permitir que la gente visitara el árbol y la imagen original. Es interesante observar el esfuerzo que hacen los sacerdotes y asistentes para establecer una separación entre los rituales ejecutados por peregrinas y peregrinos y la ceremonia católica.

Rituales en Pomasqui

Esta parroquia rural del Distrito Metropolitano de Quito se halla ubicada en el noroccidente de la ciudad. Pomasqui era y es parte de un camino importante que conduce hacia la zona noroccidental de la provincia de Pichincha. Durante la época colonial fue el asiento de una de las dos doctrinas franciscanas existentes en esa zona.

En Pomasqui, el día principal de la fiesta del Señor del Árbol es también un domingo después de una semana de festejos. No tiene una fecha fija, se celebra siempre la primera semana de julio. El domingo, la fiesta se inicia con el ritual de colocar la imagen en el pretil de la capilla, luego se ofrece una misa en el parque central junto a la capilla del Señor del Árbol, la festividad finaliza con una procesión que recorre algunas calles del pueblo.

Sacar la imagen sagrada fuera de la iglesia, ubicarla en un altar en el pretil y ponerla al alcance del resto de devotos y devotas son las primeras



Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen, 2017 (foto de Alexandra Martínez).

labores realizadas por los priostes. Mientras continúa el arreglo con tules y flores, la gente aprovecha estos momentos para acercarse a la imagen y tocarla. Luego de posar momentáneamente sus manos o ropas en el tronco, entregan la limosna a los priostes y estos prenden billetes con alfileres en una banda que atraviesa el torso de la escultura desde uno de los hombros (figura 20.4). Esta costumbre fue mencionada por el historiador José María Vargas (1960) como una particularidad propia de los rituales del Señor del Árbol de Pomasqui. En este ritual los priostes cumplen un papel relevante porque administran la deidad, que tiene la capacidad de hacer milagros.

A diferencia de Cuicuno, en la misa de Pomasqui, la imagen y sus priostes ocupan una posición destacada. En el sermón, el sacerdote resalta la importancia de la veneración al Señor del Árbol y los milagros realizados en favor de sus devotos; también agradece a los priostes por sus contribuciones económicas y su participación durante la misa. Igual que en Cuicuno, la feligresía reza, comulga y sigue el ritual católico con visible devoción.

La música es un aspecto central durante y después de la misa. Los años 2017 y 2018, los cánticos católicos fueron ejecutados por mariachis mientras la feligresía acompañaba a los cantantes contratados.

Esta música fue interferida por otras tonadas que surgieron del centro del parque. Se escuchaban sanjuanitos y yaravíes interpretados por una banda de pueblo que transitaba por el interior del parque, sin importar que en un extremo se estuviera celebrando la misa y sin inmutar a feligresas y feligreses. Poco antes de terminar la celebración, el sacerdote anunció quienes sería los priostes el próximo año, sin aludir a la procesión que estaba por empezar, pese a ser el punto central de la fiesta, ni mencionar la música que, según mi percepción, había interferido el ritual católico.

Mientras se alistaba al Cristo para la peregrinación, la música festiva que resonaba en el interior del parque tomó fuerza. Aparecieron entonces, ya sin reservas, comparsas con músicos y bailarines disfrazados de payasos y *capariches* (figura 20.5), personajes que son parte del ritual de la *yumbada*.[7] Ellos, con sus bailes y bromas, perturbaban a la asistencia y brindaban licor. Este aspecto resulta muy impactante para una persona que participa por primera vez, porque la solemnidad de la misa se diluye con los bailarines. Sin embargo, la mayoría de la gente del pueblo lo



Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017 (foto de Alexandra Martínez).

[7] La *yumbada* es una danza ritual andina que aún se ejecuta en algunos lugares del Distrito Metropolitano de Quito. En el caso de Pomasqui, durante la procesión de las vísperas participan los "*Yumbos* de Cotocollao", es decir los danzantes y su coreografía, que son invitados por los priostes a ser parte de esta fiesta.

toma como un juego o como parte de los rituales. Tal escenario, al parecer, existió ya a mediados del siglo XX, pues en un telegrama que escribe el párroco de Pomasqui, Ávalos Enríquez, al arzobispo Carlos María de la Torre le informa que los priostes se niegan a celebrar las misas porque "han salido los *yumbos*" y ellos interrumpirán la fiesta.[8]

Para algunos fieles, la intromisión de los bailarines en el parque a la hora de la misa desfigura la celebración católica. Otras personas, en cambio, no dieron importancia a esta representación y explicaron que se trata de jóvenes del lugar que se visten de animales y payasos y llegan al parque en plan de fiesta. Lo que pude apreciar es que ese ritual o juego, de alguna manera menoscaba la solemnidad de la ceremonia católica y divide la atención de la feligresía. Se trata de una mojiganga lúdica realizada al mismo tiempo que se efectúa el ritual católico que pretende ser solemne.

La procesión es el último acto público de las fiestas del Señor del Árbol en Pomasqui. Se inicia en la parte oriental del parque y baja por la calle norte hacia la parte occidental, el casco antiguo del pueblo. El cortejo está encabezado por la banda de músicos más importante, siguen hombres y mujeres feligreses, luego los priostes principales –quienes cargan en andas la inmensa representación del Señor del Árbol– y cierra la procesión otra banda de músicos. Igual que en Cuicuno, los organizadores y animadores de la procesión son los priostes; no asisten representantes de la Iglesia católica.

En la procesión, los que íbamos adelante del Cristo y detrás de los músicos, repetíamos dos únicas canciones: Salve, salve gran Señora y otro yaraví. La gente no conversaba, no reía, iba ensimismada, rezaba, pedía. Había personas que observaban desde las aceras o desde los balcones de sus casas. En algunos lugares, en espera de que los priostes descansaran, la gente de la procesión se refugiaba del sol en los pequeños y escasos aleros de las casas aledañas.

En esta parroquia el camino se ha acortado, actualmente la procesión recorre el centro del pueblo, sus partes más antiguas y pasa por una sola ermita. Según las conversaciones, antiguamente el escenario de esta procesión era más extenso. Debido al crecimiento de la ciudad

[8] AAQ, 1958.

de Quito y a la construcción de una autopista que dividió a Pomasqui en dos partes, para no interrumpir el flujo de vehículos, el recorrido se acortó.[9]

Rituales en Maca Chico

Esta es una comunidad indígena que pertenece a la parroquia de Poaló, en Cotopaxi. En esta localidad se celebra la fiesta del Señor de Maca dos veces al año, una en carnaval y otra en septiembre. La comunidad queda cerca de Cuicuno, Guaytacama y Saquisilí y la devoción a la imagen es especialmente indígena, pues muchas gentes del lugar consideran que el árbol del que surgió el Cristo aún está vivo.

En septiembre de 2018, la misa fue celebrada en la pequeña plaza de la comunidad, frente a la capilla, donde se habían armado dos tarimas cubiertas por carpas grandes (una frente a otra), provistas de parlantes y destinadas al baile. Las bancas de la capilla estaban situadas afuera y las primeras filas ocupadas por los priostes. A diferencia de Pomasqui y Cuicuno, donde los priostes exhiben sus posibilidades económicas y hacen ostentación para diferenciarse del resto de la feligresía, esto no sucede en Maca Chico. El único signo de su identidad eran sus velas de colores azul y blanco, que las mantuvieron encendidas durante toda la misa.

La música que acompañaba la misa era la de una banda de mariachis contratada para el efecto. Durante la ceremonia no se mencionó al Señor de Maca ni sus milagros. Se elogió la devoción de la gente, se pidió por su conversión, los curas recomendaron mantener buen comportamiento, no emborracharse y explicaron la importancia de que las limosnas fueran a manos del cura. Entre la feligresía indígena, hombres y mujeres adultos y ancianos, pude observar gran devoción. Sentados o de rodillas frente a la tarima, portando sus velas estaban profundamente inmersos en el rezo o escuchando a los curas; también cantaron y comulgaron. Las ofrendas consistieron en grandes canastos de frutas.

---

[9] Esta procesión contrasta con la del sábado en la madrugada, llamada “las vísperas”. Esta se realiza con la réplica de la imagen y recorre el trayecto largo, el más antiguo, que vincula sitios arqueológicos llamados “las tolas”, visita al menos dos de las antiguas ermitas o adoratorios y termina en la capilla del Señor del Árbol.

A un lado de la plazoleta, bajo una pequeña carpa a lado de aquella donde se celebraba la misa, los músicos, las comparsas de payasos y *capariches* y los danzantes –ebrios, adormilados o comiendo viandas (provistas por los organizadores de las fiestas)– esperaban que el ritual católico terminara. Era claro que no estaban allí para asistir a la misa, su talante más bien era el de descansar antes de que empezara la procesión. Este despectivo abandono que exhibían los danzantes se parecía al comportamiento de los bailarines y músicos de Pomasqui. En Maca Chico la gente no ve mal esa actitud, más bien les ayuda a prepararse para lo que viene.

Al finalizar la misa, subió a la tarima una mujer dirigente, quien agradeció a los priostes en nombre de la directiva comunal. Leyó sobre quiénes eran, explicó que los priostes de Guaytacama pagaron a los mariachis y que la comparsa principal venía de allí. Esta fue la primera alusión a las fiestas, evidentemente separada de los servicios católicos. Todo esto se dijo mientras preparaban al Señor de Maca (encerrado en una urna) que había presidido la misa. La procesión salió de la plazoleta y desembocó en la única calle carrozable del pueblo. A la usanza de las antiguas procesiones entendidas como indígenas (Vargas 1960, 334), estaba presidida por el *mamaco* o *pingullero*, un músico que toca una



Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor de Maca, 2018 (foto de Alexandra Martínez).

pequeña flauta y un tambor; luego, iba la banda de Pilligsilli (pueblo vecino), detrás de los pendoneros y danzantes (figura 20.6) seguidos de priostes que cargaban en andas la imagen y del resto de priostes con las velas. Los *capariches* llevaban las *ullanzas* (gallinas amarradas a un palo horizontal) que habían sido acarreadas desde el pueblo de Guaytacama; tras de ellos esperaba el resto de la gente. La procesión finalizaba con otra banda de jóvenes.

El sonido de una gran bocina y el ritmo impuesto por el *pingullo* y la *tinya* (un tambor pequeño) dieron la señal para emprender el recorrido (figura 20.7). El compás marcado por el *mamaco* fue retomado por la banda y, así, dieron inicio a los cantos católicos entonados en la misa. La banda que cerraba la procesión repetía la canción con otro ritmo, igual que en Cuicuno. Se escuchaba como una conversación iniciada por la banda más afinada o prestigiosa, que presidía la procesión, replicada con la misma música pero con distinto ritmo, por la banda menos experimentada que cerraba la procesión.

De los muchos puntos en común que tienen las procesiones en honor al Señor del Árbol destacaré tres. El primero y muy importante es la explícita separación que marcan los sacerdotes entre la misa solemne y la procesión. En los tres casos descritos no hay un reconocimiento al Señor del Árbol como una entidad sagrada que pueda formar parte



Figura 20.7. *Mamaco y pingullero* presiden la procesión en honor al Señor de Maca, 2018 (foto de Alexandra Martínez).

del sermón. El ritual católico se termina con la bendición y, en algunos casos, con la lectura de los próximos priostes para dar continuidad a la fiesta. El segundo se relaciona con las características de la procesión, que si bien es un acto solemne en el cual se acompaña a una deidad, también es un acto festivo y, como tal, se realiza con alegría y esplendidez por parte de los ejecutantes del ritual. El tercer punto es la posibilidad de vincular a los priostes con una entidad superior, es decir, establecer una relación de reciprocidad (Ferraro 2004), donde estos y la feligresía efectúan un pago de "índole divina" por los favores recibidos, como manifestaron en una conversación; además la fiesta fomenta la relación entre amigos y parientes que contribuyen a la buena ejecución como priostes.

Las procesiones entendidas como rituales conmemorativos

A continuación, expondré tres aspectos de las procesiones que revelan a estos rituales como actos mnemotécnicos lo cual permiten, aun hoy, la organización y reproducción de un sistema de creencias desvinculado de la religión católica. Siguiendo a Connerton (1989, 53), mi objetivo es mostrar la forma del ritual, así como los valores y prácticas culturales que aparecen en estas ceremonias.

El primer aspecto se refiere a que las procesiones en honor al Señor del Árbol no son ejecuciones espontáneas, tienen una estructura que, a lo largo del tiempo, ha variado muy poco. Uno de los rasgos más reacios al cambio es la geografía que recorren las procesiones. En dos de los tres casos, los recorridos se han acortado por el paso de grandes carreteras, un recorte que es señalado siempre por la gente. En Cuicuno, la gente devota recalca que la procesión ya no es como antes porque ya no sale de Piedra Colorada y ya no pasa por el cementerio de Guaytacama. En Maca, el trayecto se acortó en 2018, porque se realizaban trabajos viales. Aunque en todos los casos se redujo el recorrido, en ninguno ha cambiado. Los sitios por donde pasan las procesiones siguen siendo los mismos, existen ciertas esquinas, espacios o ermitas que han sido establecidos desde tiempos remotos y donde la procesión se detiene. El objetivo de estas paradas es permitir que devotas y devotos puedan tocar con sus

manos, con pañuelos o sombreros el tronco esculpido, hacer sus pedidos y cantar. En cada uno de estos pequeños adoratorios es posible observar que antes han sido preparados para recibir al "santito" (como lo llaman).

Al ser los rituales un lenguaje formalizado, la variación de lo que se hace es muy pequeña (Connerton 1989, 59). Por ejemplo, al llegar a Cuicuno, poco antes de que empiece la procesión, la gente del pueblo aparentemente no tiene información sobre el próximo evento. Si una pregunta por la hora en que se inicia la romería, dónde se inicia o qué bandas de música tocarán, no recibe información exacta. Estos comportamientos de la gente del lugar dejan la impresión de que todas fueron decisiones de última hora, algo improvisado. Sin embargo, las bandas de músicos, especialmente las más importantes, se contratan o solicitan con más de seis meses de anticipación.

En Maca Chico, el *mamaco* y el tamborilero son ancianos de reconocido prestigio dentro de la comunidad, no son improvisados. De la misma manera, en Pomasqui, la procesión llamada Vísperas, que se inicia a las cuatro de la mañana del sábado, puede parecer improvisada porque los ejecutantes del ritual demoran en llegar; sin embargo, conforme llegan los bailarines, músicos y priostes es posible observar que existe un muy estructurado libreto. Así, está previsto el orden de quienes aparecen detrás del Cristo, los priostes principales, las mejores bandas, las coreografías y lo que se intenta representar, los trajes que usan. Hay una estructura y un orden respetado por todos. Adicionalmente, como señala Abercrombie (1998), todo ello demuestra la existencia de formas de recordar "polisensuales".

Los hombres y mujeres priostes están encargados de dinamizar y engalanar las fiestas. Las mujeres son, principalmente, las encargadas de mantener la estructura del ritual, de que se sigan las reglas de lo que se debe hacer en la fiesta y cómo se lo debe hacer. No obstante, no es una tarea que implique creatividad, porque hay muy poca improvisación, como anota Connerton (1989).

El domingo, día principal de la fiesta, nada es espontáneo. Esto supone que la preparación para ese día toma tiempo y se debe recordar al detalle lo que tendrá lugar. Cada uno de los bailarines y músicos, visten trajes que ha sido previamente elegidos (comprado, alquilado o remodelado para ese día); tienen un "acompañante", es decir una mujer

o un amigo pacientemente le custodia caminando al filo de la procesión y se encarga de su ropa, bebida, comida y bienestar; sin acompañantes no hay bailarines ni músicos. Quienes acompañan forman parte de la estructura del ritual, pese a que son poco visibles.

El segundo aspecto es que los rituales, a pesar de ser estructurados y obligatorios, tienen la capacidad de evocar emociones profundas. Por lo tanto, la intromisión o interferencia constituye una grave injuria (Connerton 1989, 44). En las fiestas de Pomasqui, Maca Chico y Cuicuno pude observar que los yaravíes ejecutados por las bandas de pueblo y repetidos hasta el cansancio –como es el caso del cántico "Salve, salve gran Señora"– sumados al estado etílico de muchas personas tienen la capacidad de llevar a los ejecutantes a estados de introspección. Además, el carácter emotivo de las procesiones ayuda a entender que la presencia de los *capariches* con banda y licor o durmiendo y comiendo cerca de donde se realiza la misa, no es fortuita. Si fuera así, constituiría una violación al ritual, una intromisión y una grave ofensa a los priostes encargados de controlar la festividad. La presentación de *yumbos*, *capariches* y danzantes mostrando su franca rebeldía a los rituales católicos forma parte de la estructura de las procesiones, tal como los cánticos o las bandas de música. Aunque no se verbaliza, en los comportamientos de los bailarines se halla inmersa la representación de la rebeldía, a partir de la mofa o la indiferencia.

El tercer aspecto es la constatación de que los rituales son repetitivos y, en algunos casos, están calendarizados; con ellos se rememora y revive un tiempo alejado del tiempo lineal de la historia. La fiesta del Señor del Árbol se realiza en distintas fechas y, al parecer, recuerda el evento de la aparición de un Cristo en el árbol de *kishwar*. Sin embargo, es posible observar que la fiesta de Pomasqui (efectuada a principios de julio) es cercana al festejo del *inti raymi*, celebrado desde el 21 de junio; las otras dos coinciden con las del *kulla raymi*, celebradas en septiembre. El hecho de que estén calendarizados no solamente muestra una continuidad en el tiempo, sino también que estos actos se reclaman anualmente (Connerton 1989, 45). Esto es posible comprobarlo cuando luego de la misa se anuncia quiénes serán los priostes del siguiente año, es decir, la fiesta es una espiral que no se corta. Esto se observa también cuando devotos y devotas recuerdan las fiestas, pues cada persona rememora su

propia experiencia, las veces que ha sido prioste y la experiencia de sus padres, madres, abuelos, abuelas como priostes en las fiestas en honor al Cristo encarnado en el *kishwar*. Igualmente, estos recuerdos se manifiestan en las representaciones pictóricas de los milagros efectuados en Cuicuno; no es el pasado que se recuerda sino la memoria que se vive cada año, en el cuerpo de priostes, devotos, devotas y bailarines.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo he argumentado que en algunos lugares de la Sierra ecuatoriana coexisten, hasta hoy, prácticas religiosas católicas y andinas, sin que ello implique contradicciones o sincretismo. En la explicación propuesta, las procesiones son entendidas como actos conmemorativos, es decir como actos mnemotécnicos solemnes y perfectamente estructurados.

A la luz de las características históricas del *kishwar,* es claro que la intención de fusionar la adoración de una *huaca* con la imagen de Jesús crucificado era lograr la conversión de las almas. No obstante, como he evidenciado y lo muestran Corr (2010) para el pueblo salasaca, y Alessia Frassani (2018) para la Virgen del Chiquinquirá, en Colombia, siempre en la Iglesia quedó la duda de si se había logrado desarraigar a los dioses andinos y que se abrazara la fe católica. Sin esta incertidumbre, no se entendería el control estricto que estaban obligados a llevar los curas que visitaban las parroquias. Entonces, a pesar de los procesos de evangelización y extirpación de idolatrías, esas procesiones, lejos de estar ligadas a los oficios rituales del catolicismo, evidencian cierta continuidad en las formas de entender y vivir la religiosidad andina; paralelamente dan cuenta de formas de resistencia que se expresan cada año.

Para terminar –y en relación con el sincretismo–, como señala Buenrostro-Alba (2015, 111) al analizar la Cruz Parlante Maya en Quintana Roo, este resulta limitado para explicar "la complejidad de mezclas, símbolos, deidades, sitios sagrados…". Al entender el sincretismo como fusión o amalgama, se forzaría el análisis para poder observar de qué manera se realizan estas mezclas. Gustavo Benavides (2004, 197) indica que se tendría que asumir la existencia de fronteras definidas: un centro

constituido por los contenidos de fe del catolicismo, y una periferia donde se hallarían las prácticas y creencias provenientes de las religiones andinas. Es justamente este tipo de aproximación al ritual de las fiestas del Señor del Árbol el que he evitado en la investigación de la que se desprende este capítulo.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo Arzobispal de Quito (AAQ)

Obras secundarias

Abercrombie, Thomas. 1998. *Pathwas of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People.* Madison: The University of Wisconsin Press.

Alencastro, Eduardo. 1960. *Reseña y Novena del Smo. Señor del Árbol venerado en Pomasqui.* Quito.

Ansión, Juan. 1986. *El árbol y el bosque en la sociedad andina.* Lima: FAO Holanda / INFOR.

Benavides, Gustavo. 2004. "Syncretism and Legitimacy in Latin America". En *Syncretism in Religion*, editado por Anita Leopold y Jensen Jeppe, 194-210. Nueva York: Routledge.

Buenrostro-Alba, Manuel. 2015. "Religión, fiestas y centros ceremoniales mayas de la Cruz Parlante". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 13 (2): 110-121.

Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember.* Cambridge: Cambridge University Press.

Corr, Rachel. 2010. *Ritual and Rememberance in the Ecuadorian Andes.* Tucson: The University of Arizona Press.

Di Giminiani, Piergiorgio. 2013. "The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche negotiations". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19: 527-544. https://bit.ly/2CKg4mv

Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes Ecuatorianos.* Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
Frassani, Alessia. 2018. “La virgen del Chiquinquirá y la religión muisca”. *Historia Social*, 35: 61-86. doi.org/10.15446/hys.n35.70319
García, Juan. *Idolátrica.* 2011. “Arriaga versus Villagómez, dos concepciones sobre la idolatría andina en el siglo XVII”. https://bit.ly/3eQW7c8
Gose, Peter. 2004. *Aguas mortíferas y cerros profundos.* Quito: Abya-Yala.
Guerrero, Pablo. 2012. “Salve, salve gran señora. Carta a Mesías”. *Memoria musical del Ecuador.* https://bit.ly/2YHl584
Isbell, Billi. 1985. *To Defend of Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village.* Heights: Waveland Press.
Lira, Claudia. 2016. “En torno al concepto de religiosidad popular”. *AISTHESIS*, 60: 297-302. https://bit.ly/2Bc3GeR
Lukes, Steven.1975. “Political Ritual and Social Integration”. *Sociology* 9 (2): 289-308.
MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru.* Princeton: Princeton University Press.
McEwan, Colin, y Maarten van de Guchte. 1992. “Ancestral Time and Sacred Space in Inca State Ritual”. En *The Ancient Americas. Art from the Sacred Landscapes*, editado por Richard Townsend, 359-371. Chicago: The Art Institute.
Peri Rossi, Cristina. 1991. *Babel Bárbara.* Barcelona: Lumen.
Pino, José. 2016. “Qhapaq ñan wamanin: los lugares de libación como hitos de la memoria en cada paisaje sagrado de la ruta principal hacia el Chinchaysuyo”. *Diálogo Andino*, 49: 167-180. doi.org/10.4067/S0719-26812016000100018
Rival, Laura. 1998. *Trees, from Symbols of Life and Regeneration to Political Artefacts.* Oxford: Berg.
Schama, Simon. 1994. *Landscape and Memory.* Nueva York: Vintage Books.
Serrano, Felipe. 1996. *Árboles y arbustos del bosque de Mazán*. Cuenca: ETAPA.

Stensrud, Astrid. 2010."Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas". *Antropológica* 28, 39-65. https://bit.ly/3gdZqdF
Vargas, José. 1960. *El arte ecuatoriano*. México D.F.: J.M. Cajica.
Zuidema, Tom. 1995. *El sistema de ceques del Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Capítulo 21
A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía

Julián García Labrador

La provincia de Maynas, bajo supervisión de los jesuitas desde 1630 hasta 1767, supuso para muchos pueblos de la Alta Amazonía el primer contacto con la religión cristiana y, en no pocos casos, modificó sus patrones de asentamiento, dado el carácter "reduccional" de las misiones (Negro y Marzal 2000). En el siglo XX, los pueblos de la Alta Amazonía se encontraron con una diferente versión de la religión cristiana, a través del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (Cipolletti 2016).[1] El ILV, con el propósito de introducir el evangelismo en las comunidades indígenas, tradujo la Biblia a numerosas lenguas nativas. Este capítulo se centra en las personas hablantes del *paicocá*, la lengua de los tukano occidentales (secoya/siona), que fue objeto de investigación en diccionarios y vocabularios (Johnson et al. 1992; Wheeler 1987) que aún hoy son referencia obligada.

Los antepasados de los actuales siona y secoya, los *encabellados*, resistieron los intentos de sedentarización de las reducciones, siendo frecuentes los enfrentamientos entre los misioneros y los shamanes. Además de otros factores, como la orografía o las incursiones de los portugueses (Negro 2000; Casanova 2000), el shamanismo jugó un importante rol en la resistencia a la sedentarización. Esto puede ser entendido, fundamentalmente, desde dos grupos de argumentos: 1) la estructura social sin cacicazgo, que impidió que los misioneros pudieran encontrarse con

[1] El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) –en inglés Summer Institute of Linguistics (SIL)– fue fundado por William Cameron Townsend en Arkansas, en 1934. Su finalidad consistía en la evangelización de los pueblos indígenas a través de la traducción de la Biblia a las lenguas nativas.

interlocutores políticos con quienes entablar una negociación (Cipolletti 2016); 2) la cosmovisión de los tukano, que impedía una asimilación permanente y definitiva de la nueva fe traída por los misioneros.

Cuando llegó el ILV, en los años 50 del siglo XX, las primeras condenas también pesaron sobre el shamanismo. Sin embargo, los misioneros del ILV lograron influir en las comunidades indígenas, establecieron una red de conversos y consiguieron que algunos líderes se convirtieran en predicadores. Incluso influyeron en la toma de decisiones respecto a los asentamientos, como fue el caso de la comunidad de San Pablo de Katetsiaya, en Sucumbíos, Ecuador.

La conversión evangélica fue, sin embargo, motivo de fractura en el interior de las comunidades, ya que el shamanismo era, y aún es, una práctica central que impedía una asimilación completa de las comunidades secoya y siona a la nueva fe; por consiguiente, la conversión no fue completa. Además, en la actualidad, algunos de los antiguos predicadores han vuelto al shamanismo. En este trabajo me propongo explicar las relaciones entre shamanismo y conversión cristiana, diferenciando entre catolicismo y evangelismo a la luz del grafismo amerindio.

Maynas: geografía y reducciones

Como indica Sandra Negro (2000), Maynas resultó una experiencia frustrante tanto para los intereses de la Corona española como para, principalmente, la Compañía de Jesús. La provincia de Maynas comprendía los territorios al este de los Andes de los actuales Ecuador y Perú. Según Beltrán y Rózpide (1911), el río Andoas marcaba el límite hacia el noroeste, y el Huallaga hacia el sur. Sus lindes nunca fueron establecidos con claridad, de ahí que los límites orientales fueran terreno disputado entre la Corona española y los *bandeirantes* portugueses. Tanto es así que la Corona organizó hasta cuatro partidas de demarcación antes de la independencia de los estados americanos. La última fue encabezada por Francisco Requena entre 1779 y 1795 (Beerman 1996).

Maynas era importante para la Corona española por varias razones. Tanto por la mencionada demarcación de límites, como por la exploración de recursos y la mano de obra, esta provincia resultaba

fundamental para los intereses de la conquista española. En este contexto, los jesuitas trataron de compatibilizar los intereses de la Compañía con los de la Corona. Por eso, Ruíz de Montoya ([1639] 1981) comienza a hablar de la "conquista espiritual" que acompañaría la conquista material del orden político. De esta manera, los jesuitas no solo justificaron su presencia en los territorios conquistados, sino que también reclamaron una autonomía política difícilmente imaginable.

En Maynas, como en otros lugares, se aplicó la concentración territorial de acuerdo con el régimen de reducciones. Reducir significaba, en el contexto renacentista de la conquista, la vuelta a un orden primigenio. Según el diccionario de Sebastián de Covarrubias, "reduzirse, es conuencerse. Reduzido, conuencido, y buelto a mejor orden" (Covarrubias y Orozco [1611] 2003, 5r). Este era el sentido en el que Ignacio de Loyola entendía la misión político-espiritual de la Compañía: volver gobernable la realidad implicaba reconducir –reducir, volver al orden primero– todas las entidades mundanas a sus fines espirituales (Bertrand 1985). Cuando los jesuitas enfrentaron las dificultades de la dispersión poblacional de las circunscripciones americanas a su cargo hicieron de la concentración territorial un ejercicio de reducción al orden primero, inspirados en un supuesto orden ideal instaurado por Dios en la creación.

> These resettlements were called reducciones ('reductions' in Spanish) because the city, as an ideal type of spatial order, was thought to have been established by God at Creation. Reducing the spaces in which Native Americans lived was a manner of restoring to them an ancient and ideal form intrinsic to human nature (Hamman 2016, 268).

Esta empresa no fue, sin embargo, un asunto fácil. Las exitosas reducciones de las misiones guaraníes, las de Moxos o las de Chiquitos, no pudieron replicarse en todo el continente. Maynas fue uno de los casos donde las políticas de sedentarización no funcionaron. Según Susana Cipolletti (2016) y Sandra Negro (2000), los jesuitas autorizaron el uso de la violencia en esta provincia, por lo menos hasta 1744.

En el norte de Maynas (correspondiente con la actual frontera entre Ecuador, Colombia y Perú), los jesuitas se encontraron con los grupos tukano, conocidos entonces como encabellados, los cuales habían sido

descritos por primera vez en la relación que hiciera el jesuita Rafael Ferrer, cuando al recorrer las cuencas del Aguarico, Napo y Marañón, en los años 1602-1603, describe grupos "gíbaros, xeveros, quilibitas, mainas, plateros, zaparas, cofanes, abigiras, encabellados…" (Casanova 2000, 141). El norte de la provincia de Maynas era, entonces, un territorio de difícil acceso que limitaba con la jurisdicción franciscana y donde habitaban grupos tukano de manera dispersa.

La geografía de las misiones encabelladas queda, así, de la siguiente manera: al oeste, las estribaciones andinas con unos desniveles difíciles de superar; al este, la frontera con Portugal, nunca terminada de establecer, lo cual permitía que las incursiones de los *bandeirantes* fueran acompañadas de los traficantes de esclavos, quienes subían hasta la Alta Amazonía en busca de mano de obra. Al norte, el límite con los franciscanos, que motivó la aparición de un gran espacio *hiterland* donde los grupos tukano podían moverse libremente, puesto que franciscanos y jesuitas se habían comprometido a no inmiscuirse en los asuntos de cada orden. Al sur, los encabellados se encontraban con la frontera natural del río Napo.

Dadas las dificultades descritas, se puede entender que la reducción de los jesuitas con los grupos tukano no fuera tan exitosa como con otros grupos indígenas. Sin embargo, ¿fueron únicamente los factores externos los que impidieron realizar una reducción exitosa?

El shamanismo, esa puerta infranqueable

La reducción de los grupos tukano no solo fue difícil debido a una geografía difusa y lejana, sino a la propia idiosincrasia de los encabellados. Como indica Cipolletti (2016, 16), "para desesperación de los misioneros, se negaban enfáticamente a convivir con otras etnias o incluso grupos emparentados de la misma lengua y solían permanecer poco tiempo en las aldeas".

La ausencia de cacicazgo entre los encabellados fue uno de los rasgos que más llamó la atención, tanto en los conquistadores como en los misioneros. Según el padre De la Cruz, "ni entre ellos hay principales, ni cabeza, ni gobierno y muy poca policía" (Cruz [1653] 1900, 276).

Comparados con otros pueblos amazónicos, como el pueblo omagua, los encabellados tenían estructuras sociales autárquicas, que dificultaban tanto la interlocución como las disposiciones de organización según el orden deseado por los jesuitas.

Existe, además, un rasgo de clara incidencia en el orden social: el shamanismo. Insistiendo en las dificultades de sedentarización, Cipolletti (2016, 298) indica "la existencia de grupos locales, autónomos y autárquicos, y la relación existente entre cada grupo y un shamán y la situación de competencia de éste con los shamanes de otros grupos locales". Es decir, el shamanismo tenía una relación directa con la existencia de grupos autosuficientes, dada la relevancia otorgada a cada shamán por el grupo local al que pertenecía. La dispersión de los grupos tukano y la centralidad del shamanismo hacía poco probable que hubiera confianza entre los diferentes grupos, como refiere Jouanen (1943, 464):

> la repugnancia casi invencible que una parcialidad sentía para cohabitar con otra en un mismo pueblo, aun en el caso de que tuvieran entre sí relación de amistad o parentesco. Nacía esta dificultad del absurdo temor que tenían los unos de ser víctimas de las brujerías de los otros.

Ahora bien, dadas las propias dificultades de los jesuitas es posible que no fuera tan absurdo el temor de los unos a los otros por causa de shamanismo. Aun más, a tenor del escaso éxito de los jesuitas en su proyecto de sedentarización habría que preguntarse si existe una relación entre sedentarización y conversión. Es decir, no era posible sedentarizar a los encabellados, pero ¿acaso era posible convertirlos?

El proyecto de sedentarización de las reducciones venía configurado según el orden teocrático deseado por los jesuitas, coincidente, como vimos, con el propósito de la Corona española:

> Un nuevo orden sobre el orden natural, una jerarquización de áreas dentro del mismo poblado y una presencia escénica del paisaje. A la vez los jesuitas introducían su propia ideología del reino teocrático de la 'Ciudad de Dios' y la vinculaban a las utopías de la comunidad justa en una sociedad plenamente cristiana (Gutiérrez 2000, 176).

Instaurar un orden teocrático implicaba, como poco, conseguir la conversión de los líderes de los grupos encabellados. Dada la ausencia de cacicazgo, los shamanes ejercían las funciones básicas de liderazgo, por lo que eran los destinatarios principales de la predicación y la conversión deseada por los jesuitas.

Los términos en los que los jesuitas se refirieron al shamanismo fueron los propios del imaginario europeo con el que se enfrentaron a una realidad inédita: brujería y hechicería. Al interpretar los rituales indígenas del Nuevo Mundo, los cronistas españoles se sirvieron de las conceptos y juicios de la Europa moderna de los siglos XVI y XVII. Por eso, como indica Levack (1995), al identificar "brujo" y "hechicero" los cronistas estaban reflejando este proceso acumulativo europeo. En rasgos generales, "hechicero" es un término "utilizado por los cronistas en referencia indistinta a todas aquellas personas relacionadas con los saberes específicos de los rituales indígenas" (Fernández 2011, 116). Además, los españoles se acercaron a esos rituales desde el conjunto de sus propias creencias heterodoxas, en que no faltaban elementos paganos, judaicos o musulmanes, que desviaban, en muchos casos, la interpretación de lo nuevo hacia prácticas ya conocidas. "En este sentido, algunas de las prácticas ceremoniales indígenas fueron catalogadas de inmediato como maleficios y hechizos demoníacos por el influjo mental de los antecedentes peninsulares, sin percatarse de la verdadera significación de dichas prácticas" (Fernández 2011, 116). Por ejemplo, el padre Uriarte señaló la oposición de un shamán ("viejo brujo") al bautismo en los siguientes términos: "yo he de conjurar de parte del diablo, el río y el monte" (Uriarte 1986, 124). El padre Maroni refirió sobre los shamanes: "si en la realidad estos que tienen fama de hechiceros comuniquen y consulten al Demonio no es fácil el averiguarlo" (Maroni [1738] 1988, 172).

El hecho de que los shamanes se comunicaran con entidades "externas" o "extrañas" a la fe cristiana y que los jesuitas tuvieran como propósito principal la conversión de los encabellados, me lleva a preguntar si la comunicación de la experiencia religiosa desde uno y otro lado iba más allá de la mera caricatura. John Hemming (1978) indica que la confrontación entre los misioneros y los shamanes fue constante. Sin embargo, esto no impidió la confección de catecismos y devocionarios en lengua encabellada. Los jesuitas trataron de acercarse por todos los medios a los

encabellados, tanto aprendiendo su lengua como desterrando la violencia, para terminar con la espiral de venganza que parecía adueñarse de las misiones. Así, el padre Niclutsch ([1781] 2012, 53) refiere que, ante el asesinato del padre Del Real y sus dos ayudantes, en 1753, no siguió la "tradicional expedición punitiva de épocas anteriores".

Con todo, he de indicar que el shamanismo fue un obstáculo imposible de sortear en el propósito evangelizador de los jesuitas. A pesar de lograr algunas conversiones, estas no eran duraderas y pronto retornaban a sus prácticas shamánicas. No sabemos si misioneros y shamanes tenían algún punto en común por lo que respecta a la religión, pero podemos sospechar que la conversión no era entendida de la misma manera, como veremos más adelante.

Conversión evangélica

El evangelismo llegó a la Amazonía ecuatoriana a través del ILV. El presidente Galo Plaza firmó en 1952 un convenio de colaboración con el ILV, el cual fue refrendado y ampliado por Velasco Ibarra en 1956, mediante el Decreto Ejecutivo 1710 de 16 de agosto. Dicho convenio contemplaba la "acción continua del ILV en el país" y estuvo vigente hasta que el instituto fue expulsado de Ecuador en 1981. El ILV estuvo inmerso en procesos no solo de evangelización, sino también de transformación educacional. No en vano el Ministerio de Educación ecuatoriano, en 1964, le autorizó implementar un proyecto piloto de educación bilingüe (Chiodi 1990). Además, firmó convenios bilaterales con varios ministerios, como el de Salud en 1974, para hacerse cargo de la atención médica a las comunidades del Oriente o, en 1977, con la Dirección de Aviación Civil para el mantenimiento de las pistas de aterrizaje (Fuentes 1997, 136). La atención del ILV a la cultura se centraba en aquellos elementos susceptibles de transformación o soporte para la misión evangelizadora. Estuvieron a punto de asumir la coordinación nacional de alfabetizadores bilingües en 1979.

Esta implicación del ILV en las políticas nacionales y su capacidad de establecer redes y coordinación en zonas remotas suscitó no pocas reservas y la sospecha de que había intenciones políticas tras el velo

evangelizador (Stoll 1985). Mientras tanto, el oficialismo veía en ellos la solución educativa al abandono de las zonas más remotas y aisladas. Por ello, cuando –gracias a la presión ejercida desde diferentes colectivos– abandonaron el país, Jaime Roldós reconoció sus "valiosos servicios prestados" (Quintero 1999, 27). No en vano en las actas de la organización se recoge que su compromiso implicaba la ejecución de "programas prácticos, patrióticos y servicios morales" (SIL 1969, 3).

La evangelización de los pueblos secoya y siona se produjo desde la base de Limoncocha, donde el ILV tenía su cuartel general. Orville y Mary Johnson empezaron los contactos desde 1955 (Vickers 2003). En Puerto Bolívar (Cuyabeno), el Instituto construyó la pista de aterrizaje y estableció la escuela y el dispensario médico, lo que condujo al aumento progresivo de la población. Muchos siona del Aguarico fueron atraídos por lo que parecían ser nuevas comodidades.

El pueblo secoya había emigrado desde las tierras bajas (en la jurisdicción de Perú desde 1942), aprovechando la guerra fronteriza con Ecuador. Huían del patrón Mauricio Levi y se instalaron en el Cuyabeno y Lagartococha. Con el ILV buscaron asentamiento en las riberas del Aguarico a instancias de Johnson, quien convenció a Cecilio Piaguaje para que se estableciera la comunidad de San Pablo, cerca de Shushufindi. Las familias fueron llegando entre 1973 y 1975. Gran parte de los siona y los secoya se convirtieron al evangelismo. Algunos, incluso, ejercieron de predicadores de la nueva fe.

Igual que los jesuitas de Maynas, los misioneros evangélicos condenaron el shamanismo e hicieron de las prácticas relacionadas con él algo no compatible con la fe evangélica. La toma del *yajé*[2], la pintura facial y corporal, y los cantos shamánicos fueron arrinconados. Las comunidades se dividieron entre quienes se convirtieron a la fe evan-

[2] *Yajé* es la expresión en paicocá para referirse al brebaje de plantas que se cocina durante horas para extraer sus propiedades bioquímicas. El compuesto está formado por las plantas *Banisteriopsis caapi*, el cual contiene harmina y tetrahidroharmina (THH) y los alcaloides de la clase beta-carbolina y la *Diplopterys cabrerana* (oco yajé o yajé uco) que contiene un componente psicoactivo primario, la dimetiltriptamina (DMT). El compuesto de plantas funciona de la siguiente manera: la harmina y tetrahidroharmina (THH) y los alcaloides son inhibidores de la IMAO (monoamino oxidasa), lo cual permite que el DMT entre en actividad en el cerebro, produciendo lo que los grupos tukano llaman *toyá,* (experiencia sinestésica donde confluyen percepciones visuales y auditivas en un estado alterado o expandido de conciencia). En zonas más bajas de la Amazonía, el DMT se extrae de la *chacruna* o *chacuruna* (*Psychotria viridis*) que se mezcla igualmente con la *Banisteriopsis caapi.* (DeKorne et al. 1999; Gates 1982). La toma

gélica, adoptando modos de vida más occidentales, y los que trataron de conservar los elementos culturales. Incluso algunas familias se dividieron por esta razón.

La situación derivó a una toma de conciencia de lo que significaba la relación del evangelismo con la propia cultura, hasta el punto de tratar la cuestión en las asambleas comunitarias, donde se llegó a los siguientes acuerdos: 1) si alguien decide seguir los modos de comportamiento de la nueva fe, puede hacerlo; 2) se respeta de igual manera a quienes decidan mantener el shamanismo y el modo de vida tradicional; 3) no se aceptan nuevas "sectas" que traten de imponer otras interpretaciones de la Biblia.

La recepción tukana de la nueva fe

La situación descrita respecto a la conversión evangélica contrasta con la historia de las misiones de Maynas. El aparente fracaso de los jesuitas se hace más evidente a la luz del éxito evangélico (Vickers 1981). Sin embargo, hablar de éxito o fracaso puede hacernos pasar por encima de un asunto fundamental para entender la conversión, que es el punto de vista de los tukano.

Se puede apreciar claramente la asimetría histórica entre la situación de los encabellados en el siglo XVII y a mediados del siglo XX. Los misioneros del siglo XVII se encontraron con unas poblaciones en estado de primer contacto por ambos lados. A mediados del siglo XX, luego de encomenderos, procesos de independencia, caucheros, guerras fronterizas, los miembros del ILV se encontraron con poblaciones diezmadas, divididas por fronteras, vigiladas por el ejército, en precarias condiciones de vida y sin un espacio claro donde asentarse dadas las nuevas condiciones territoriales de los estados constituidos.

Es posible que esta situación de debilidad influyera en la recepción de los misioneros del ILV, quienes, además, apoyaron las dinámicas poblacionales que se han descrito. Estimo, sin embargo, que el fenómeno de conversión encierra algo más de lo que hasta ahora se ha dicho.

---

del *yajé* es un ritual comunitario, generalmente nocturno, en el que los participantes viven experiencias extáticas que conforman su visión del mundo. Los cantos, la pintura facial, las visiones inducidas y las vivencias emocionales hacen que la vida shamánica gire en torno a la toma del *yajé*.

Si hay algo que destaca el pueblo secoya, en numerosas entrevistas, es que ha recibido la "palabra". El ILV fue fundado por William Cameron Townsend, en 1934, desde su experiencia con el pueblo maya kaqchikel de Guatemala. La intención inicial era formar misioneros para evangelizar en México, bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, ya que Townsend había establecido contacto con el ministerio de educación de ese gobierno. Por ello, comenzó con un programa de entrenamiento en traducciones de la Biblia a las lenguas indígenas. El primero fue en Arkansas en el verano de 1934. Luego, dada la negativa del gobierno mexicano a la acción misionera a través del sistema educativo, Townsend fundó la asociación bíblica Wycliffe Bible Translators, y diversificó, así, las actividades: la asociación se dedicaría a la actividad misionera y el ILV se concentraría en la documentación lingüística y alfabetización.

Townsend pertenecía a la Iglesia Presbiteriana, concretamente a la Iglesia de Cristo, conocida como "discípulos de Cristo". El corpus doctrinal de tal iglesia carece de elementos normativos más allá del discipulado que sigue al bautismo por inmersión. Johnson et al. (1992) con los secoya y Weehler (1987) con los siona realizaron la documentación lingüística que permitió la elaboración de diccionarios y vocabularios. También realizaron la traducción de la Biblia al paicocá. A partir de la traducción y del bautismo por inmersión, los nuevos conversos tenían a su disposición los elementos básicos para su nueva vida (supervisados por los misioneros). La lectura de la traducción de la Biblia sería, de esta manera, una guía para la vida del día a día. Según Cesar Piaguaje, miembro de la comunidad secoya de Remolino, en la ribera del Aguarico, el evangelismo se podría aceptar como guía de conducta al ser "palabra", mientras que las representaciones icónicas del catolicismo estarían equivocadas por pretender "representar a Dios". Así se entiende la decisión comunitaria antes expuesta, según la cual se aceptaba la coexistencia de los conversos al evangelismo con aquellos que siguieran el modo de vida tradicional (shamanismo, toma del *yajé*). Esta misma situación ha sido relatada en varias etnografías amazónicas que reflejan, bien la alternancia de períodos de conversión (Vilaça 2016), bien la coexistencia de las cosmovisiones indígena y evangélica (Caputo-Jaffe 2017). Ante estas situaciones me llevan a preguntar por el sentido de la conversión en el mundo amazónico y su interpretación desde la construcción ontológica de mundos de sentido.

El trasfondo ontológico de la conversión

Viveiros de Castro (2011) señala que la asimilación de la fe católica en el Brasil del siglo XVI implicó procesos de conversión que fueron interpretados de diferente manera en la perspectiva de los tupí-guaraní y en la de los misioneros. Los jesuitas y capuchinos interpretaron como inconsistencia lo que la antropología ha revelado como la práctica canibalística de "hacerse otro" (Andrade 1995). Esto era debido a una noción diferente de la identidad. Para los araweté el "sí mismo" no es una identidad cerrada substancial, un núcleo interno separado del mundo exterior. La apropiación de lo diferente se hacía, en los tupí, desde la apariencia exterior. Los misioneros eran atractivos por su diferencia, de ahí que los araweté quisieran "hacerse otro" mediante la adquisición de su apariencia. La mímesis de la alteridad del Otro (Taussig 1993) les permitía entrar en el mundo ontológico de los misioneros. Visto desde la conversión cristiana no sería una auténtica conversión, ya que el "cambio" se producía en el ámbito de la apariencia.

Nos encontramos con diferentes procesos de subjetivación: el de la ontología griega, asumida por el cristianismo, y el de la ontología tupí-guaraní, expresada en esos procesos de hacerse otro. Aparecida Vilaça (2015, 2016), en su investigación con los wari' y en la misma línea de Viveiros de Castro, señala que para hablar de conversión en la Amazonía hay que contar con este problema. Por eso, utiliza el concepto de "*dividuality*" (Vilaça 2011, 2015) tomado de Marilyn Strathern (1988), al indicar que la vivencia del cristianismo en el mundo amazónico parte de un proceso de subjetivación no entitativo. Para Strathern la sociabilidad melanesia se establece mediante relaciones sociales no esencialistas. Vilaça adopta este esquema para indicar que la vivencia de la religión cristiana en la Amazonía se desarrolla como un proceso de relaciones en las que se van incorporando partes diversas.

La conversión cristiana tiene que habérselas, sin embargo, con un proceso anterior y original de transformación en otro: el shamanismo. El shamán lo es, precisamente, por su capacidad de transformación. Su ejercicio consiste en la "diplomacia cósmica" (Viveiros 2007) al mediar entre varias entidades, hasta el punto de poder transformarse en alguna de ellas. Es lo que Els Lagrou (2012) ha señalado en su investigación

sobre el grafismo amerindio. El mundo amazónico es "un mundo caracterizado por la intercambiabilidad de las formas" (Lagrou 2012, 98). En este sentido, el grafismo amerindio se corresponde con "técnicas que ayudan a visualizar la potencialidad de transformación de los fenómenos percibidos" (Lagrou 2012, 96). También Santos Granero (2012) se refiere a esta posibilidad de transformación al referirse a las *cushmas* de los yanesha de la Selva central de Perú. Las *cushmas* son túnicas de cuerpo completo que reproducen indiciariamente la piel del portador; la piel, como apariencia externa, indica la posibilidad transformadora del grafismo. Como explica Santos Granero, la *cushma* es la piel y esta es la *cushma*.

Los pueblos secoya y siona también utilizan *cushmas* y las decoran con la expresión gráfica de sus experiencias shamánicas. La posibilidad de transformación se expresa en el grafismo de las túnicas. Sin embargo, al ser preguntados por la conversión evangélica establecieron una clara distinción con la transformación shamánica. La intercambiabilidad de las formas, expresada a través de las *cushmas*, implicaba caminos de ida y vuelta, algo así como vestirse y desvestirse, lo cual en paicocá se dice *suñañé*. Es la misma expresión que se utiliza para decir que un shamán se ha transformado en jaguar. Las entidades llamadas o invocadas (*turuyé*) son aquellas con las que se establecen lazos temporales. La transformación en jaguar, al igual que vestirse con la túnica, no es definitiva.

La conversión evangélica, por el contrario, se corresponde con un proceso irreversible. Convertirse al cristianismo es algo "definitivo". Secoya y siona emplean el término *ponëñé* para indicar el cambio. Convertirse es "cambiar", pero cambiar a ser "Otro". Por eso la traducción de la conversión es *ti-poneñé*, donde la partícula *ti* se refiere a la completa otredad de la que no hay vuelta atrás. Da la impresión de que la conversión religiosa del pueblo secoya se aleja de los patrones de Viveiros y Vilaça, ya que tendríamos dos tipos de procesos: el proceso shamánico de transformación en Otro, que significa ida y vuelta, proceso reversible, y el proceso de conversión cristiana evangélica que es solo de ida, irreversible.

Es en este punto donde haré algunas precisiones finales que nos ayudarán a entender la relación de la conversión evangélica, tanto con la conversión católica como con el shamanismo. La decoración de las

cushmas que utilizan los secoya, su pintura facial y corporal y otros elementos decorativos, no consiste en expresiones "representativas". Es más, la ausencia de representación figurativa es uno de los grandes interrogantes del grafismo amerindio. Autores como Taylor (2010), Lagrou (2007) o Clastres (2004) caracterizan el arte amerindio como "iconofóbico", es decir, como un arte que rechaza la reproducción de formas identificables con el original. Las líneas de las *cushmas* o de la cerámica no hacen pensar en nada identificable a primera vista. Se trata de rasgos geométricos, patrones que se repiten, abstracciones que se reproducen con una cadencia determinada: "no es fortuito que el arte amazónico amerindio se haya especializado más en el arte de sugerir que en el de mostrar y representar" (Lagrou 2012, 97). Este rechazo a la representación no es fortuito, el grafismo amerindio está íntimamente ligado a la ontología subyacente. La intercambiabilidad de las formas (los seres del Otro lado) del shamanismo se evidencia en la simplicidad del grafismo amerindio. Como indica Viveiros de Castro (2007), los seres y entidades de los estados expandidos de conciencia (recordemos el *yajé*) son vistos como seres disfrazados, como entidades que portan *cushmas* rayadas, como seres cuya identidad está aún por definirse. El shamanismo es la fuente ontológica de la pobreza icónica del grafismo amerindio.

Desde la pobreza representativa del arte amerindio se comprende el rechazo a la conversión al catolicismo. Tal como había señalado Cesar Piaguaje, la ontología amazónica no podría aceptar una representación directa de la divinidad. La imaginería católica de los misioneros de Maynas, sus cruces y vírgenes, santos y retablos, difícilmente podrían tener cabida en el mundo amazónico. El problema no es la vinculación o asociación con una espiritualidad determinada, sino el rechazo a la representación de esa espiritualidad (ontología desde los estudios amazónicos). El mundo de los espíritus no es, para la ontología amazónica, "representable", ya que se trata de un mundo en transformación. No es estático, sino dinámico. La intención del arte amerindio no es representar esencias, sino sugerir transformaciones. Por ello, la imagen de un crucificado, no solo no es aceptable por presentar una figura muerta, sino por no indicar algo más allá de lo que se presenta. Así, el grafismo amerindio amazónico apunta a lo invisible (García y Vinolo 2018). Ante

ello, la catequesis católica, fuertemente basada en la representación de los dogmas, estaba destinada al fracaso. El mundo andino, por el contrario, estaba estrechamente vinculado con las imágenes, de tal manera que los conquistadores y misioneros "asked themselves again and again how indians formed mental images and how appropiately these images represented the reality from which they were derived" (MacCormack 1991, 16). Así entendemos las implicaciones imagénicas de la asimilación indígena andina de la fe cristiana.[3]

¿Qué decir de la conversión evangélica? Si algo llama la atención en un templo evangélico es la ausencia de imágenes. El centro de la celebración evangélica es el uso de la Biblia (la palabra) y el modo de vida que de ello se deriva. En la historia del cristianismo la pugna entre las posturas de quienes defendían el uso de imágenes y quienes estaban en su contra ha sido una constante y las relaciones entre ambas posiciones son complejas (Schmitt 2002). La insistencia luterana en la *Sola Scriptura* afianzó la corriente iconofóbica del cristianismo, que ligó el uso de imágenes a la superstición y a la impureza de la fe. Desde entonces se produjo una elitización de la religión, basada en el conocimiento directo de la Escritura, lo que generó una "aristocracia intelectual" (Besançon 2003) en el mundo protestante. La llegada del evangelismo al mundo amazónico de la mano de la *Sola Scriptura* encajó en la tradición iconofóbica de la ontología amazónica. La Biblia como el centro del culto ha permitido la búsqueda de lo sagrado sin imágenes y ha generado dinámicas de coexistencia e hibridación (Renders 2008) entre el mundo amazónico y la pluralidad de formas misioneras evangélicas.

Conclusión

Aún está por ver si podemos hablar de verdadera conversión religiosa o mera asimilación de unas directrices sociales (Vilaça 2016), si entre el pueblo secoya encontramos uno o varios procesos de transformación ontológica, si la adopción de la guía de la Biblia implica "realmente" el abandono de la ontología tradicional o se trata de una estrategia de

3 Véase el capítulo 20 de este libro, cuya autora es Alexandra Martínez.

acomodación social. Lo que hasta ahora he señalado es que la iconofobia del arte amazónico, que pudo haber rechazado históricamente la confesión católica de la fe, paradójicamente, ha abierto la puerta a la incursión del evangelismo de la mano de una predicación sin imágenes.

Referencias

Andrade, Oswald. 1995. *A Utopia Antropofágica*. San Pablo: Globo.

Beerman Eric. 1996. *Francisco Requena: la expedición de límites: Amazonia, 1779-1795*. Madrid: Compañía Literaria.

Beltrán y Rózpide, Ricardo. 1911. "Las misiones de Maynas". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 59: 262-276.

Bertrand, Dominique. 1985. *La politique de Saint Ignace de Loyola.* París: Editions du Cerf.

Besançon, Alain. 2003. *La imagen prohibida: una historia intelectual de la iconoclasia.* Madrid: Siruela.

Caputo-Jaffe, Alessandra. 2017. "Coexistencia de cosmovisiones en la comunidad Eñepá de la Batea a partir del impacto evangelizador de misión nuevas tribus (Amazonas Venezolano)". *Chungara* 49 (3): 445-460. http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000018

Casanova, Jorge. *2000.* "La misión jesuita entre los Aido Pai (*Secoya*) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVI al XVIII, y su relación con los asentamientos indígenas". En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, editado por Sandra Negro y Manuel Marzal, 139-147. Quito: Abya-Yala.

Chiodi, Francesco, comp. 1990. *La educación indígena en América Latina I.* Quito: MEC / GTZ / Abya-Yala.

Cipolletti, María. 2016. *Sociedades de la alta Amazonía. Fortunas y adversidades (siglos XVII-XX).* Quito: Abya-Yala.

Clastres, Pierre. 2004. *Arqueología da violência.* San Pablo: Cosac Naify.

Covarrubias Orozco, Sebastián y Martín de Riquer. (1611) 2003. *Tesoro de la lengua castellana o española*, 5ta. ed. Barcelona: Alta Fulla.

Cruz, Laureano de la. [1653] 1900. *Nuevo descubrimiento del Río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la Religión de S. Francisco, año de 1651.* Madrid: La Irradiación.

DeKorne, Jim, David Aardvark, K Trout y Melissa Irwin. 1999. *Ayahuasca Analogues and Plant-Based Tryptamines. The Best of Entheogen Review 1992-1999*, 2da ed. Sacramento: The Entheogen Review.

Fernández, Gerardo. 2011. *Posesión, hechicería y chamanismo en España y América (siglos XVI - XXI).* Quito: Abya-Yala.

Fuentes, Bertha. 1997. *Huamoni-huarani-cowudi. Una aproximación a los huaorani en la práctica política multi-étnica ecuatoriana.* Quito: Abya-Yala.

García, Julián, y Stéphane Vinolo. 2018. "El resplandor de la selva invisible. Hacia una fenomenología de las significaciones invistas". *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, 33: 125-144. doi.org/10.7440/antipoda33.2018.07

Gates, Bronwen. 1982. "Banisteriopsis, Diplopterys: (Malpighiaceae)". *Flora Neotropica*, 30: 1-237.

Gutiérrez, Ramón. 2000. "Propuestas urbanísticas de los sistemas misionales jesuitas". En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, editado por editado por Sandra Negro y Manuel Marzal, 173-184. Quito: Abya-Yala.

Hamann, Byron. 2016. "How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous, Empty Time". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 261-292.

Hemming, John. 1978. *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians.* Londres: Papermac.

Johnson, Orville, María de Johnson, The Long Now Foundation, Ramón Piaguaje y Elias Piaguaje. 1992. *Vocabulario Secoya.* Quito: Instituto Lingüístico de Verano.

Jouanen, José. 1943. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito*, t.2. Quito: Editorial Ecuatoriana.

Lagrou, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em una sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre).* Río de Janeiro: Topbooks.

— 2012. "Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo amerindio como técnica de alteración de la percepción". *Mundo Amazónico*, 3: 95-122. https://bit.ly/2ZzCxuz

Levack, Brian. 1995. *La caza de brujas en la Europa moderna.* Madrid: Alianza.

MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru.* Princeton: Princeton University Press.
Maroni, Pablo. [1738] 1988. *Noticias auténticas del famoso río Marañón.* Iquitos: Monumenta Amazónica.
Negro, Sandra, y Manuel Marzal, eds. 2000. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Quito: Abya-Yala.
Negro, Sandra. 2000. "Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto". En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, editado por Sandra Negro y Manuel Marzal, 185-205. Quito: Abya-Yala.
Niclutsch, Francisco. [1781] 2012. *Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañon.* Quito: Cicame.
Quintero, Rafael. 1999. *Animal Político. Lecturas para politizar la memoria.* Quito: Abya-Yala.
Renders, Helmut. 2008. "O fundamentalismo na perspectiva da teoria da imagem: distinções entre aproximações iconoclastas, iconófilas e iconólatras às representações do divino". *Estudos de Religião* 22 (35): 87-107. https://bit.ly/2VtQuZG
Ruíz de Montoya, Antonio. (1639) 1981. *Conquista spiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé.* Bilbao: Mensajero.
Santos Granero, Fernando. 2012. *La vida oculta de las cosas: Teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*. Quito: Abya-Yala.
Schmitt, Jean-Claude. 2002. *Les corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. París: Gallimard.
Stoll, David. 1985. *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina.* Quito: Desco.
Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
SIL (Summer Institute of Linguistics). 1969. *La obra civilizadora del Insituto Lingüístico de Verano entre los aucas.* Quito: Summer Institute of Linguistics.
Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Nueva York: Routledge.

Taylor, Anne-Christine. 2010. "Voir comme un autre: figurations amazoniennes de l'âime et des corps". En *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la representátion*, editado por Philippe Descola, 41-50. París: Somogy Editions.
Uriarte, Manuel. 1986. *Diario de un misionero de Mainas.* Iquitos: IIAP / CETA.
Vickers, William. 1981. "The Jesuits and the SIL: External Policies for Ecuador's Tucanoans through Three Centuries". En *Is God an American?* editado por Soren Hvalkof y Peter Aaby, 51-62. Copenague: IWGIA / Survival International.
— 2003. "The Modern Political Transformation of the Secoya". En *Millenial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, editado por Norman Whitten, 235-260. Iowa: University of Iowa Press.
Vilaça, Aparecida. 2011. "Dividuality in Amazonia: God, the Devil and the Constitution of Personhood in Wari' Christianity." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17 (2): 243-62.
— 2015. "Dividualism and individualism in indigenous Christianity: A debate seen from Amazonia". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 197-225. doi.org/10.14318/HAU5.1.010
— 2016. *Praying and preying. Christianity in indigenous Amazonia.* Oakland: University of California Press.
Viveiros de Castro, Eduardo. 2007. "The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits". *Inner Asia* 9 (2): 153-172. doi.org/10.1163/146481707793646575
— 2011. *The Inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of Catholics and Cannibals in 16-century Brazil*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
Wheeler, Alva. 1987. *Gantëya Bain. El pueblo siona del río Putumayo Colombia*, t.2. Bogotá: Townsend Lomalinda.

Séptima sección
Objetos y escritura

Capítulo 22
La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas

Felipe Vargas

Chicha de maíz, crónicas y chicheras

La chicha de maíz o *aqha* es una bebida fermentada y alimenticia de profundo origen prehispánico en el mundo andino. Durante el Tawantinsuyu cumplió funciones sociopolíticas y religiosas fundamentales en el Estado Inka,[1] para su funcionamiento y proceso de expansión. Este rol de la chicha fue percibido, en parte, por los españoles, que registraron algunos de sus usos y significaciones, dispersos en muchas de las crónicas sobre la historia inka y el período de conquista.

En este artículo me aproximo a un grupo de crónicas para abordar las características de la chicha durante el Tawantinsuyu y reviso las crónicas cusqueñas y andinas, según Franklin Pease (1995). Ampliamente mencionada por los cronistas, la chicha fue parte importante de distintas esferas de la vida inka, precolombina y colonial. Su relación en la religión, mitología, ritualidad, sociedad, economía, política y otros espacios es registrada por los distintos cronistas, durante tiempos de paz y de guerra.

---

[1] Para simplificar y comprender mejor algunos elementos claves en los estudios andinos, como *aqlla*, *auqui*, etc., se ha mantenido, en general, el nombre quechua singular, sin pluralizarlo ni con el sufijo quechua *kuna* ni el castellano 's', sino solo en referencia al artículo, a excepción de *inka*, para la cual pluralizamos con la 's' castellana. Me refiero a *Inka* para el soberano o *Sapan Inka*, al igual que para el Estado Inka, pues su existencia descansa en su soberano. Ocupo *inka* e *inkas* para referirme a la etnia, élite del *Tawantinsuyu*.

Chichera, oficio femenino

La chichera o *aqhaq* es un personaje central en la producción de la chicha. Fue y es oficio femenino. Tanto en la esfera doméstica, como en la estatal, la mujer ha sido la encargada de su elaboración.

La socialización para enseñar ese oficio en el Tawantinsuyu se iniciaba tempranamente; era durante la Octava Calle, según la clasificación censal presentada en Guaman Poma. Empezaban niñas, de cinco a nueve años, eran llamadas *pucllacoc uarmi uamra* o niñas juguetonas.

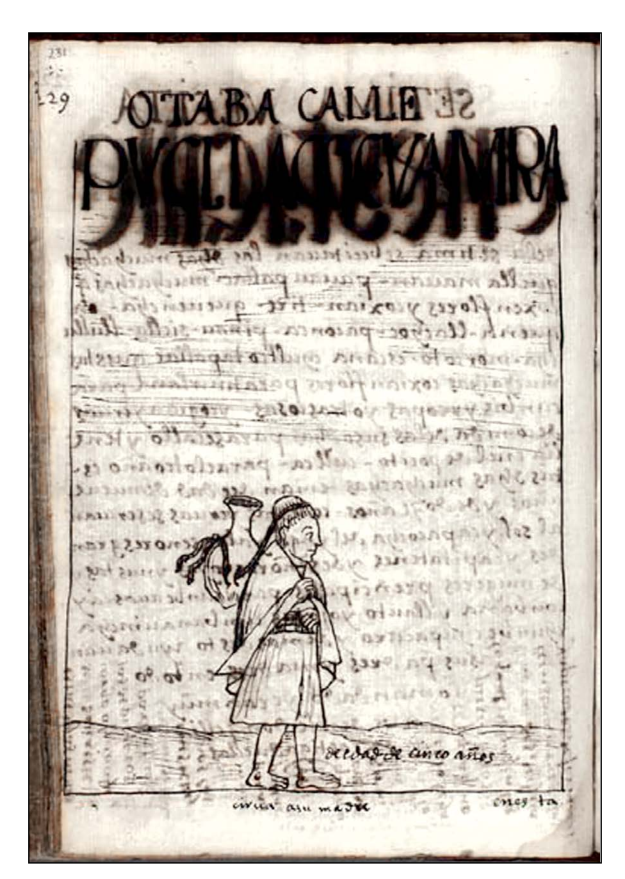


Figura 22.1. OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA. La "octava calle" o grupo de edad. Pukllakuq wamra, niña juguetona de edad de cinco años.
Fuente: Guaman Poma ([1615] 2001, f. 229, 231. Dibujo 87).

> Estas dichas comiensan a trabajar, hilar zeda dilicada y lo que pudían y traer de comer yuyos de la labransa y ayudaban a hazer chicha y servían de criar a los menores y le trayýa cargado a los niños (Guaman Poma [1615] 2001, f. 230, 232).

La socialización se iniciaba ayudando en el ámbito familiar. La chicha era, junto con otras, una de las labores femeninas que toda niña debía aprender. El cronista dibuja a una pequeña de cinco años que va descalza, con *acsu* y *tocapo*, su *lliclla* sobre los hombros y un cántaro pequeño, aríbalo o *p'uyñu* en su espalda, sostenido por un cordón que se sujeta alrededor de su cabeza (figura 22.1).

La niña ha dado paso a la jovencita y con ello a la ayuda en las labores familiares y en responsabilidades con el grupo familiar. A esa temprana edad era la encargada de elaborar la chicha cotidiana para su familia nuclear. La preparación de chicha para ocasiones especiales u otras variedades sofisticadas de la bebida, quedaba en manos de una mujer más experimentada, de mayor edad.

La *Cuarta Calle* u *Oncoc Cumo* no es una división etaria, agrupa a las mujeres enfermas, jorobadas, tullidas, de todas las edades. Ellas fueron muy valoradas por la élite de la sociedad inka debido a su gran dedicación en sus labores. Nos relata Guaman Poma que "suelen ser grandes texedoras de rropa y cocineras y chicheras y chocareras para el entretenimiento del Ynga y de los señores prencipales" (Guaman Poma [1615] 2001, f. 222, 224).

Aqlla, chicheras del Estado

Durante el desarrollo y expansión del Tawantinsuyu, el Estado Inka realizó una significativa reorganización social para disponer de trabajadores a tiempo completo, alejados de sus relaciones originales de parentesco. Así, conformó un nuevo grupo social, llamado *yana*. Según Pease ([1993] 2007) y Rostworowski "la contraparte femenina de los *yana* fueron las *mamacona*, o sea el reclutamiento masivo de muchachas sacadas de sus lugares de origen" (Rostworowski [1988] 2006, 249). Eran escogidas en cada provincia por el Apo Panaca, funcionario estatal

representante de las *panacas* o *ayllus* reales. Las *aqlla* destacaban por la alta calidad de su trabajo, belleza y su noble origen.

La socialización para la elaboración de la chicha durante el *Tawantinsuyu* discurre, por lo tanto, en dos niveles: el familiar, del *ayllu*, donde se inician las primeras enseñanzas desde la niñez, y el estatal, especializado, que se enseña en el *aqllawasi* a las mujeres escogidas, recluidas.

Zuidema, siguiendo a Cobo, señala que entre todas las niñas menores de nueve años se las seleccionaba y dividía en clases según criterios de belleza y perfección física. "Durante cinco años, se les enseñaba el arte del tejido, la preparación de la chicha y otras habilidades." (Zuidema [1986] 2016, 76). Esto corresponde a la *Uinachicoc aclla* o casa de doncellitas, según Guaman Poma. "Entravan de quatro años las muchachas, que aprendían a travajar, texer, hilar y lo demás cosas que se les mandava [...] Entrando de quatro años, estavan en esta casa hasta dies años, aprendían oficio de muger" (Guaman Poma [1615] 2001, f. 300, 302, f. 301, 303). Una de esas labores y oficios femeninos es la preparación de la chicha, labor que ya mencionara el propio cronista en la descripción de la Octava Calle, para las niñas de ese grupo etario.

> Tras este período de cinco años, las mejores de entre ellas eran enviadas a la capital provincial. Y era de entre estas 'niñas escogidas', o acllas, que se seleccionaba a las 'acllas del Sol', que durante toda su vida permanecerían vírgenes y se encargarían del servicio de los templos. Las otras niñas asumirían el título de 'acllas del Inca' (Zuidema [1986] 2016, 76).

Existían, por tanto, dos grandes grupos. Las "*aqlla* del Sol", destinadas a las labores de los cultos, y las "*aqlla* del Inka", a las necesidades del Estado. Conocidas como "mujeres escogidas", las aqlla significaban para el Estado fuerza de trabajo para la fabricación de finos textiles y preparación de bebidas para los ritos. Las bellas mujeres entre las "aqlla del Inka" eran distribuidas como esposas principales o secundarias entre la parentela del Inka y curacas provinciales (Rostworowski [1988] 2006). Las "mujeres escogidas" eran seleccionadas para redistribuir bienes o productos dentro del sistema de reciprocidad y estrategia política inka.

Guaman Poma realiza una descripción de cada clase de *aqlla*. El cronista indio no desconoce el generalizado oficio de chichera dentro de las

aqlla. Si bien ya nos proporcionó una valiosa descripción censal de la población femenina, solo explica la elaboración de chicha entre las tareas de dos clases de *aqlla*, ambas dentro del grupo de las "*aqlla* del Inka".

Se trata de jóvenes mujeres de 25 años: "Vírgenes aclla de los Yngas, quéstos eran hermosas y le serbían a los Yngas, eran doncellas. Quéstas texían rropa y hacían chicha y hacían las comidas y no pecavan con ellas" (Guaman Poma [1615] 2001, f. 299, 301). Las de esta clase eran vírgenes perpetuas. También menciona esa labor para una segunda clase: la de mujeres que no eran vírgenes, sino que tenían marido o eran segundas esposas del Inka.

> Otra casa de acllaconas del mismo Ynga, que algunas destas eran vírgenes, algunas estavan corronpidas y amanzebas del mismo Ynga. Eran hijas de prencipales y éstas se ocupavan sólo en hazer rropa para el Ynga mejor que tafetán y seda. Y hacía linda chicha que de tan bueno madurava un mes llamado **yamor toctoy asua** y lindas comidas para el Ynga. Éstas fueron de treynta años; jamás pecavan con otra persona ni aunque fuese muger de pobre yndio, no avía de pecar con otra persona en toda su vida. Y después de muerto el dicho su marido nunca fue adúltera (Guaman Poma [1615] 2001, f. 300, 302, f. 301, 303, el resaltado es mío).

¿Por qué esta omisión del cronista para las demás clases de *aqlla*? ¿Debemos asumir que las "*aqlla* del Sol" desconocían la elaboración de la chicha, a pesar de sus propias informaciones censales? Más que una omisión, pareciera subrayar esta labor para dos clases de las *aqlla* del Inka. ¿Qué elemento especial busca subrayar?

Yamor aqha o aqha mama, chicha sagrada de los inkas

La finalidad de los *aqllawasi* es lograr finos productos para la redistribución estatal. Había chicha y comidas especiales, elaboradas por las *aqlla*, para los abundantes ritos, fiestas, ceremonias y consumo exclusivo del Inka.

> Cómo el Ynga se rregalava de muchos rregalos. Comía escogido mays, capya utco sara, y papas mauay, chaucha y carnero llamado cuyro blanco, y comía chiche, conejo blanco y mucha fruta y patos y chicha muy

> suave que madurava un mes que le llaman **yamor aca**. Y comía otras cosas que no tocava los indios, so pena de muerte (Guaman Poma [1615] 2001, f. 332, 334, el resaltado es mío).

Entre esos productos finos y exclusivos se encuentra la chicha que madura en un mes, llamada *yamor aqha* o *yamor toctoy asua*, que se caracteriza por su mayor grado alcohólico. El nombre en quechua *yunga* que utiliza el cronista nos permite aclarar algunas de sus características. "*Toqtoy*, cloquear la gallina que ha terminado de ovar" (AMLQ 2016, 318), hace referencia a su mayor poder embriagador. De uso exclusivo del Inka y relacionada con la élite cusqueña es, parafraseando al Inca Garcilaso, la chicha secreta de los inkas.

Guaman Poma la menciona además para las celebraciones del *Inka Raymi* en abril.

> Y el dicho *Ynga* tenía muy grande fiesta; conbidaua a los grandes señores y prencipales y a los demás mandones y a los yndios pobres y comía y cantaua y dansaua en la plaza pública. En esta fiesta cantaua el cantar de los carneros, *puca llama*, y cantar de los rríos aquel sonido que haze. Esto son natural, propio cantar del *Ynga*, como el carnero canta y *dize "yn"* muy gran rrato con conpás. Y con ello mucho cunbite y uanquete y mucho uino, ***yamur aca*** (Guaman Poma [1615] 2001, f. 243, 245, el resaltado es mío).

Otros cronistas también aportan datos sobre esta chicha sagrada de los inkas. Cristóbal de Molina, "El Cusqueño", hace referencia a esta chicha especial en relación con los preparativos del *warachikuy*, próximo a realizarse en el Cusco durante el *Qhapaq Raymi* venidero. Estas actividades se efectúaban durante octubre, mes que él nombra *Ayarmaca*, por corresponder a las festividades del *warachikuy* entre los *ayarmaca*.

> Y en el Cuzco entendían en haçer gran cantidad de chicha para la fiesta que se avía de haçer llamada capac raymi. Llamavan a este modo de haçer chicha, **cantaray** […]. Y así, en este mes entendían en hazer muchas diferencias de chichas y en adereçar lo neçesario para la fiesta (Molina [1575] 2010, 69, f. 18r-f. 19v, el resaltado es mío).

Juan de Betanzos también menciona el vocablo *cantaray*, al dar cuenta de los meses del año inka establecidos por Pachacútec Inka Yupanqui. Noviembre es llamado *Cantaraiquis* según Betanzos:

> Al mes de nobienbre llamó este señor cantaraiquis. En este mes comiença a hazer la chicha que an de bever en el mes de diziembre y henero, do comiença el año y hacen la fiesta de los orejones, según que la ystoria os a contado, a los quales meses Ynga Yupangue nombró en la manera que ya avéis oydo (Betanzos [1551] 2015, f. 33, 186).

De nuevo, *cantaray* o *kantaray* es un término que está relacionado con esta chicha sagrada, elaborada el mes previo al *warachikuy* cusqueño. Sin embargo, según el diccionario de la AMLQ (2016), *Kantaray* es el nombre del mes de octubre.

Es decir que se habla de una chicha sagrada de los inkas, conocimiento subrayado por Guaman Poma como correspondiente a las "*aqlla del Inka*", y él a su vez nombra el mes, anterior a la realización del *warachikuy* cusqueño. ¿Qué relación tiene esta variedad *yamor aqha* o *kantaray* con el *warachikuy*? ¿Qué funciones cumple en este ritual? ¿Esta chicha se utiliza solo en esta ceremonia? ¿Qué importancia tiene el *warachikuy* en la sociedad inka? ¿Por qué el tiempo de maduración de esta chicha corresponde a un mes? Será necesario mantener en pausa estas interrogantes hasta realizar un análisis chichero del rito del *warachikuy* o rito de iniciación de los jóvenes inkas.

Chicha y ritualidad

La chicha fue una bebida de uso generalizado en el Tawantinsuyu. Se elaboraba dentro de la comunidad o del *ayllu*, y en el ámbito estatal. La mención a la chicha se encuentra presente en una gran diversidad de actividades cotidianas, agrícolas, políticas, festivas, militares, religiosas, ceremoniales y rituales. La élite inka realizaba distintos ritos durante el año, con lo cual configuraba el espíritu de su religión y sustento ideológico de la conformación del Estado. Dentro de la profusa ritualidad desplegada, el *Intip Raymi*, la *Situa* y el *Warachikuy* son las

tres principales ceremonias de la élite inka y en cada una de ellas la chicha de maíz juega un papel importante.

Warachickuy, ñusta callixapa y *yamor aqha*

En noviembre, según Molina y Guaman Poma, o diciembre según Betanzos, se realiza la ceremonia del *warachikuy,* de gran importancia en el calendario e instaurada por Manqo Qhapaq a inicios de la historia inka. Es un rito de pasaje a través del cual los mozos inkas, príncipes o *auqui*, se horadaban las orejas y adquirían sus calzoncillos, llamados *wara*, simbolizando con ello su paso a la adultez.

Esta ceremonia dura todo un mes y tiene múltiples ritos intermedios, de los que destacamos solo los relevantes para el análisis chichero. Esta ceremonia, si bien es realizada por distintas etnias no inkas, involucra durante ese mes exclusivamente a la élite inka de la *llaqta* del Cusco. Por lo tanto, todos sus participantes corresponden a parientes de la nobleza inka, miembros de la más alta jerarquía social del Tawantinsuyu.

La ceremonia se inicia con una fiesta preliminar, donde las parientes mujeres entregan camisetas de lana negra a los iniciados, príncipes inkas. A los pocos días se realiza una segunda fiesta, donde se reafirma la importancia y participación activa de esas parientes en la ceremonia.

> E dende a çinco días se tornen a juntar otra vez y hagan otra fiesta, en la qual fiesta hagan aquellas mugeres **quatro cántaros de chicha**, los quales cántaros de chicha **estén hechos desde que en esta fiesta fueron hechos hasta que toda la fiesta del sol se acabe** e que estén sienpre bien tapados, los quales cántaros lleva cada uno çinco arrobas. […] Y que dende a otros çinco días este moço baya ayunando al çerro Guanacaure yendo solo y coja otro haze de paja y repártala a aquella[s] mugeres que la chicha le hizieron (Betanzos [1551] 2015, f. 28, 178, el resaltado es mío).

Si los iniciados eran jóvenes inkas o *auqui*, entonces las parientas de los iniciados corresponden a *palla*, señoras pertenecientes a las *panacas* inkas. Son ellas quienes preparaban cuatro cántaros de chicha sagrada, que maduraba durante toda la ceremonia, es decir durante un mes, correspondiendo entonces a la chicha conocida como *yamor aqha* o

aqha mama (Olivera 2001). Esta chicha tiene un rol fundamental en el *warachikuy*, el rito de pasaje que convierte a los mozos inkas en *auqui*. Por lo tanto, se comprende que sean miembros femeninos de la élite inka quienes la elaboren, ellas son depositarias y herederas de esta chicha sagrada y secreta de los inkas.

Entre las descripciones de Betanzos sobre el *warachikuy* destaca la presencia de un personaje femenino, quien ejecuta un importante rol auxiliar en las distintas pruebas, fiestas y ritos.

> Y dende a un mes que este ayuno començare, los tales parientes le traygan una moça **donzella** que no aya conoçido barón, la qual moça estando ansimesmo en el ayuno haga çierto cantarillo de chicha, al qual cantarrillo llamen cáliz, y esta moça ande sienpre en compañía de esta [sic] moço en los sacrifiçios e ayunos que mientras la fiesta durase sirviéndole; y esta chicha hecha por la tal moça los parientes del nóbel le tomen e lleven por delante, e ansimismo la moça con él, llevando aquel cantarillo de chicha llamado cáliz (Betanzos [1551] 2015, f. 28v, 178-179, el resaltado es mío).

Cristóbal de Molina también da cuenta de estas jóvenes escogidas para servir chicha y auxiliar a los *auqui* durante el *warachikuy*.

> Y mucha cantidad de donzellas, que para servir en la dicha fiesta heran deputadas y escoxidas, salían este dicho día a la plaza vestidas de unos vestidos que llaman cuzco axo y cochilliquilla; que eran de hedad de honçe, y doze años y catorçe años. Heran de prinçipal casta, llamávanlas **ñusta callixapa**. Servían de llevar unos cantaricos pequeños de chicha y d'estar puestas enparados con ella como adelante se dirá (Molina [1575] 2010, 70, f. 19v, el resaltado es mío).

Las doncellas daban de beber chicha a los iniciados, proveían de ella para los sacrificios y servían a sus parientes. "Llamávanlas **ñusta callixapa**, las quales llevavan cargados unos cantarillos pequeños de chicha para dar de vever al día siguiente a los parientes de los cavalleros, y para el sacrifiçio que se avía de haçer y vever los mançevos armados cavalleros" (Molina [1575] 2010, f. 21v, 74, el resaltado es mío).

Una de las pruebas más importantes del *warachikuy* era una competencia de velocidad desde el cerro Anahuarque. Las doncellas esperaban

al final del recorrido para dar de beber chicha a los competidores, a fin de recuperar sus fuerzas perdidas.

> Y allí esperavan a los que se avían armado cavalleros con la chicha para darles de vever dando bozes diçiendo: '¡Venid prestos, valientes mançevos, que aquí estamos esperando!' […] Y llegados donde estavan las dichas donçellas con la chicha, davan de vever (Molina [1575] 2010, f. 22v, 75).

El cerro Huanacauri fue *huaca* principal de los inkas; vinculado al mito de origen de "los hermanos Ayar", fue escenario de importantes rituales durante el *warachikuy*. Allí los parientes bañaban al iniciado, le cortaban el cabello, le vestían con la camiseta de lana negra y calzaban las *ojotas* de paja que el mismo joven fabricó en sus ayunos, para que aprendiera en caso necesario de guerra. En la cabeza le sujetaban una cinta negra, encima de ella una honda blanca y del cuello atada una manta también blanca; en sus manos ponían un manojo de paja con lana colgando.

> Y ya que este ansí, llegue a do la guaca está e la moça que ansí consigo lleva de aquel cantarillo cáliz hincha dos basos pequeños de chicha y delos al nóbel, el qual nóbel beva el uno y el otro delo a bever al ydolo, el qual derrama delante dél (Betanzos [1551] 2015, f. 28, 179).

Ambos cronistas agregan importantes datos sobre el *warachikuy*. En esta ceremonia, centrada en la iniciación de los varones inkas a la vida adulta, destacan el rol de un importante personaje femenino secundario: una joven doncella escogida, de temprana edad, virgen y de sangre real. Ella tenía por función cargar un cántaro pequeño para dar de beber chicha al iniciado y a su familia, y también para proveer de esta en los sacrificios realizados a las *huacas* involucradas durante la ceremonia. Su nombre, ñusta callixapa, da cuenta, a través del vocablo ñusta, de su origen real, princesa de los inkas (AMLQ 2016). Considero que la segunda denominación, *callixapa*, proviene del adjetivo *qhalilla*, que quiere decir saludable, lozano, lleno de vida (AMLQ 2016). Este adjetivo, que deriva del verbo *qhaliyay*, significa sanar, recuperar totalmente la salud quebrantada (AMLQ 2016). Esta es la princesa que otorgaba salud al iniciado a través de la chicha.

Si bien existe un rito de pasaje particular para las jóvenes doncellas, llamado *Quicochikuy* (Molina [1575] 2010), relacionado con su primera menstruación, no es menos cierto que su participación en el *warachikuy* con el mencionado personaje central debió ser un importante reforzamiento simbólico del rol femenino vinculado a la chicha y al servicio del hombre y parientes mediante la chicha de jora o de maíz.

> La ceremonia del *warachikuy* llega a su término luego de un mes de festividades, pruebas y rituales. En otra importante huaca inka, la fuente de Calizpuquio, los iniciados se lavan y visten con otras finas camisetas. Luego son apedreados con tunas por sus parientes, quienes obsequian una honda para cada uno de los jóvenes.
>
> Y esto acavado, cada uno destos nóbeles a de bolver a su casa, la qual casa ha de allar muy linpia e muy buena lumbre hecha en ella y todos sus parientes e parientas en ella y entonçes an de sacar los **quatro cántaros** de chicha que hizieron en el principio de la fiesta, de los quales cántaros an de bever todos y al tal nóbel an de embriagar con la tal chicha de tal manera que de sí no tenga sentido; e desque ya esté ansí, anle de sacar del aposento y donde a ellos mejor les paresçiere allí le oraden las orejas (Betanzos, 2015, 181, f. 30 v, el resaltado es mío).

Esta etapa es fundamental en la ceremonia, ya que culmina el rito de pasaje con la horadación de las orejas, que convierte a los jóvenes inkas en orejones cusqueños, miembros adultos de la élite inka. En este momento se utilizan los cuatro cántaros de la chicha elaborada al inicio de la ceremonia por las parientas del iniciado. La chicha sagrada de los inkas, *yamor aqha* o *aqha mama*, es bebida por primera vez en su vida por los jóvenes. Es el medio que los lleva a la inconsciencia de una pesada embriaguez, instante liminal del cual despiertan convertidos en adultos, con sus orejas horadadas, como orejones cusqueños.

Q'oncho, a modo de síntesis

La revisión de los cronistas nos ha permitido reunir una copiosa información y valiosas menciones sobre la chicha de maíz en la vida social inka. Su elaboración, era un oficio femenino que se realizaba en el espacio doméstico, comunitario o del *ayllu*, y en el ámbito estatal. El oficio de chichera implicaba un largo aprendizaje que iniciaba cuando las niñas tenían cinco años; ellas pertenecían a la Octava Calle o grupo de edad, según la clasificación de Guaman Poma ([1615] 2001). A esta edad ayudaban en la preparación doméstica de la chicha, entre otras labores. La enseñanza continuaba y se profundizaba en el grupo de edad siguiente o Sexta Calle, niñas de ocho a 12 años, tanto como chichera ayudante en dicha elaboración doméstica, como para el servicio de las *palla* o señoras principales de las *panacas* inkas.

La elaboración especializada, para fines del Estado, se realizaba por las *aqlla* en los *aqllawasi* estatales. Dentro de su enseñanza se incorporaban variedades especiales de chicha, como aquella que maduraba en un mes, conocida como *yamor aqha* o chicha sagrada de los inkas. Esta variedad era exclusiva del Inka y se la ofrecía en las principales ceremonias de la élite. Cumplía también un rol fundamental en la extensa ceremonia del *warachikuy* o rito de pasaje de los jóvenes inkas. Preparada por las *palla*, mujeres parientes de los *auqui* iniciados, esta chicha especial o *yamor aqha* era la bebida mediadora en el momento liminal de dicho rito: la horadación de las orejas de los iniciados que los convertía en adultos inkas.

Resalta en la ceremonia del *warachikuy* la participación de jóvenes doncellas inkas, de diez a 12 años de edad, vírgenes. Estas eran las llamadas *ñusta callixapa*, responsables de llevar y servir la chicha a los *auqui* y sus parientes, además de proveer de ella en los distintos sacrificios realizados a las *huacas* durante el *warachikuy*. Este papel es un reforzamiento simbólico del rol femenino de servicio al hombre y parientes, que se vincula con la chicha de jora o de maíz.

Referencias

AMLQ (Academia Mayor de la Lengua Quechua). 2016. *Simi Taqe. Diccionario Qheswa-Español-Quechua*. Cusco: Academia Mayor de la Lengua Quechua.

Betanzos, Juan de. (1551) 2015. "Suma y Narración de los Incas". En *Juan de Betanzos y El Tahuantinsuyo*, editado por Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino, 107-440. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. (1615) 2001. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Copenhague: Biblioteca Real. https://bit.ly/33CgsO4

Molina, Cristóbal de. (1575) 2010. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Madrid: Iberoamérica.

Olivera, Julio. 2001. *Ajha Mama: la bebida sagrada de los incas.* Cusco: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Qollana.

Pease, Franklin. 1995. *Las crónicas y los andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero / Fondo de Cultura Económica.

— (1993) 2007. *Los Incas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Rostworowski, María. (1988) 2006. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Zuidema, Tom. (1986) 2016. *La civilización inca en el Cusco*. Cusco: Ceques Editores.

Capítulo 23
El arte de los queros y las pinturas murales en las "iglesias de indios" en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII

Manuel Lizárraga

La colonización española del Tahuantinsuyo trajo consigo una temprana globalización que integró los Andes al "sistema-mundo" impuesto por la Corona de Castilla a fines del siglo XVI (Wallerstein 1984). Así, la circulación del arte, de personas y de imaginarios ignoraron las fronteras, provocando que en América del Sur tengamos posibilidades espontáneas de contacto interétnico, que impulsaron dos temas: la aparición de nuevos escenarios estéticos; y la convivencia interétnica dentro de varios "espacios de coexistencia".

Entonces, la invasión española provocó contactos sociales a escala continental donde todos sus interactuantes, con diferentes categorías de pensamiento y lenguaje, cohabitaron y negociaron de manera solidaria y cordial –no siempre– en los llamados "espacios de *coexistencia* interétnica". Esto despertó la curiosidad andina colonial por conocer las nuevas prácticas sociales y pictóricas del "otro" recién naturalizado.

Antes de seguir desarrollando la presente exposición, conviene mencionar las distintas definiciones que ha tenido la palabra "coexistencia", tanto en castellano como en quechua y aimara, con el fin de adentrarnos en sus posibles significados. En el *Diccionario de la Lengua Española* se define *coexistencia* como: "existencia de una persona o de una cosa a la vez que otra u otras" (RAE 2001, 580); derivando de los vocablos latinos 1.-*cum* y 2.-ëxsisténtia que significan "existir en asociación o compañía"; resaltándola como la consecuencia de una situación que se produce cuando más de una persona o cosa existen simultáneamente. El

Diccionario de Autoridades no registra los términos *coexistir / coexistencia*, pero sí el de *cohabitación*, como "el acto de vivir junto con otro" (RAE [1726] 1979, 400).

Los primeros diccionarios andinos coloniales: 1. *Léxico Quechua* de Santo Thomas ([1560] 2006), 2. *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quechua y en la lengua española* ([1586] 1951) de Anónimo, y 3. *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perv llamada Lengua Quichua o del Inca* de Diego González Holguín ([1608] 1952), son obras que tampoco registran los términos *coexistir / coexistencia* ni *cohabitar / cohabitación* colectiva, pero sí definen la *convivencia* de parejas de hombres y mujeres.[1] Recopilan "morar con otro"[2] bajo los términos *Tiani.gui*, *Yachacunigui*, *yachani, tiani, cauzani*;[3] por lo que reconocen: la concentración de personas en un mismo lugar; la existencia simultánea de personas, animales y cosas; y las mezclas (de pueblos y lenguas) como resultado de lo anterior.

En el *Vocabvlario de la Lengva Aymara* de Ludovico Bertonio ([1612] 1984) tampoco se registran los términos *coexistencia* ni *cohabitación* colectiva, pero se encuentra: "*Cchuyfitha, Tantafitha; Iuntarfe muchos en algún* [sic] *lugar… Llullathapi llullarutha; juntar a muchos de diuerfas partes engañofamente*",[4] en clara alusión a la *convivencia* interétnica vivida en la región surandina durante esa época. Bertonio también distingue la *convivencia* de parejas humanas y colectiva; donde la "*Iunta de muchos… Vnion de muchos*" provocó mezclas.[5]

[1] "Iuntos estar: Huaquilla huñulla tantallatiyani" (González Holguín [1608] 1952, 551). "Acompañarse vno a otro: Pacta liamanta, o huaquillamanta huaquilla pussanacuni, o pactalla, o huaquilla riusinacuni" (González Holguín [1608] 1952, 384). "Huaqui, o huaquilla: Dos juntos, o yanantillan dos juntamente, o yscay yscalla, o yscaynillan" (González Holguín [1608] 1952, 181) y "Huaquillan huñinacuni: Concertarse dos para hazer algo en conformidad y vnion" (González Holguín [1608] 1952, 181).

[2] "Huaquilla tiaycuni huc huaciyok purallamcani huaciyok macincani" (González Holguín [1608] 1952, 592-593).

[3] *Tiani.gui* (Santo Thomas [1560] 2006, 567*)*, *Yachacunigui* (Santo Thomas [1560] 2006, 665), *yachani* (Anónimo [1586] 1951, 90), *tiani* (Anónimo [1586] 1951, 83) y *cauzani* (Anónimo [1586] 1951, 23).

[4] "Cchuyfitha, Tantafitha; Iuntarfe muchos en algún [sic] lugar" (Bertonio [1612] 1984, 98 [segunda parte]) y "Llullathapi llullarutha: juntar a muchos de diuerfas partes engañofamente" (Bertonio [1612] 1984, 208 [segunda parte]).

[5] "Maachafiña" (Bertonio [1612] 1984 [segunda parte], 110).



Figura 23.1. Influencia "mora" en espacios andinos coloniales. Dibujo: *LOS HIJOS DE LOS PRINCIPAles ellos propios an de danzar delante el sanctícimo sacramento y delante de la Uirgen María y delante de los sanctos* del cronista indígena. Dibujo de Felipe Guaman Poma de Ayala ([1615] 2006, f. 783, 797).

Se observa, entonces, que a inicios del siglo XVII los Andes estaban experimentando la *coexistencia* de nuevas *etnicidades* en determinados espacios sociales novohispanos (figura 23.1), que provocaban mezclas palpables para los hombres de la época. En consecuencia, propongo que el arte andino colonial se desarrolló en este contexto, generando agencias iconográficas entre sus componentes indígenas y exógenos.

Pluralidad y multietnicidad entre los conquistadores españoles

"España fue invadida y ocupada sucesivamente por diversos grupos humanos" (Manrique 1993, 39), quienes dejaron su herencia en la identidad española del siglo XVI que vino a América. Por tal razón, la visión conquistadora española fue plural, y estuvo basada, entre otras, en categorías absolutistas y reduccionistas del Renacimiento y del "Siglo de Oro" español. A través de estas categorías, el orden colonial calificó la cultura visual andina (principalmente de las élites incas) como perniciosa (por ser abstracta y geométrica),[6] condenándola a su destrucción total. Así, en corto plazo, las imágenes incas tuvieron que ser encajadas en los moldes visuales de los conquistadores, provocando la pérdida de su vigencia visual.

A consecuencia de su multietnicidad, los españoles no fueron los únicos grupos ultramarinos que *coexistieron* en los Andes de los siglos XVI al XVIII, pues también lo hicieron: cristianos reformados-piratas prisioneros; africanos-"negros"; musulmanes-"turcos" y "moros"; cristianos ortodoxos-"griegos"; chinos; japoneses y masones-librepensadores (Gisbert 2008).[7] Debido a esta diversidad social, en los Andes coloniales se gestó una diversidad de relaciones interétnicas en varios "espacios de *coexistencia*", donde cada grupo social cohabitante exhibía, capturaba y agenciaba –de manera simultánea– las diferentes visiones y formas de representación de sus contemporáneos (como la pintura mimética y la escritura alfabética).

Entonces a fin de visualizar las relaciones interétnicas producidas en los Andes coloniales, reconocemos algunos eventos y *espacios* virreinales donde ocurrieron las confluencias representativas indígenas

[6] Como en *queros* de madera y pintura mural de *chullpas*, por ejemplo.

[7] Los "negros" a través de sus danzas, música y hechicería, pues "*muchos bailes afro-descendientes festejan el día de los Reyes Magos, bailando en honor a Baltasar, que supuestamente es el rey mago negro*" (Gisbert 2007, 21); tal como aparece en la acuarela *Danza de Negros* (f. 141) del obispo Baltasar Jaime Martínez Compañón (1978) o en el dibujo *Cómo los españoles maltratan a sus esclavos africanos* (925 [939]) de Guaman Poma en 1615. Para más ilustraciones del cronista indígena véase f. 703, 717, f. 706, 720, f. 709, 723. Los musulmanes lo manifestaron mediante la tradición mudéjar de artesonados, azulejos y balconería (Gisbert 2008) además de danzas con escenografía que evoca las representaciones de "moros y cristianos".



Figura 23.2. Basilisco bíblico en pintura mural en el interior de *la iglesia de indios* San Juan Bautista de Huaro, Cuzco (foto).

y exógenas, como fueron: fiestas civiles y religiosas (juramentación de reyes en Lima o *Corpus Christi* en Cuzco); procesiones de santos y vírgenes; teatralidades civiles; rituales (túmulos) funerarios por la muerte de una autoridad local; talleres artísticos fundados por las órdenes sacerdotales o los maestros italianos que arribaron a "las Indias" (Holland 2008); construcciones masivas de iglesias rurales; elaboración material de las pinturas murales de las *iglesias de indios*, entre otros eventos.

Dentro de estos espacios de *coexistencia* interétnica andinos y coloniales, la iconografía clásica europea fue expuesta, por ejemplo, en mascaradas, carros triunfales o desde lienzos colgados en los balcones citadinos, para después ser apropiada por las sociedades locales de la época (Gisbert 2007). De este modo, las formas y temas clásicos no salieron al encuentro de la visualidad andina colonial de manera directa o "pura", sino a través de un filtro español (Lizárraga 2010, 2016b), provocando que el *estilo antiguo* fuese visible ante los ojos locales (de *indios doctos*[8]

[8] *Indios* letrados de élite que sabían leer y escribir alfabéticamente, clase erudita indígena familiarizada y versada, gracias a su acceso a bibliotecas conventuales y escolares, con las criaturas

y artesanos especializados: *querocamayocs* y muralistas) de manera reconfigurada por los gustos estéticos renacentistas y del "Siglo de Oro" español. Debido a este parafraseo europeo, las élites indígenas coloniales incorporaron o sintieron agrado por las criaturas de la iconografía clásica; por ello, como ejemplo, tenemos "centauros y sirenas andinas" entre los dibujos más resaltantes en los *llimpisccaqueros* coloniales.[9]

A partir de estas relaciones interétnicas, el corpus iconográfico andino colonial se engrosó con la llegada de nuevos imaginarios exóticos (figura 23.3), los cuales sirvieron a los locales para representarse, no sin antes decodificarlos y resignificarlos. Así, y por influencia del manierismo, se tuvo en el Cuzco y alrededores del lago Titicaca una amplia difusión del culto angelical. Esto se puede ver en los ángeles músicos (con trompeta, arpa o guitarra) representados en las pinturas murales de la iglesia de Sangarará de Acomayo, así como en *La Gloria* de la iglesia San Juan Bautista de Huaro o en un nicho de la iglesia de San Jerónimo, ubicadas todas en Cuzco (Flores Ochoa, Kuon y Samanez 1993, 74-75; Macera 1993, 149). Estas representaciones angelicales no aparecieron –o por lo menos no tenemos registro de ello– en los queros de madera policromados de esa misma época.

La sociedad colonial en el Perú fue "producto de una conquista, de una imposición" (Glave 2005), donde el poder virreinal buscó colonizar, principalmente, la visión de las élites locales expuesta en sus sistemas visuales de representación y pensamiento (queros y arte mural, por ejemplo), con el objeto de *disciplinar* la mirada indígena. Para lograr este propósito se introdujo y reprodujo, entre otras cosas, una nueva ontología de la imagen como representación (figuración que remite a la realidad) y nuevas formas visuales que tuvieran significado por mimesis (Lizárraga 2016a, 2016b; Estenssoro 1992; Martínez 2009, comunicación personal).

---

mitológicas clásicas representadas en el arte idealizado del manierismo y propias de la cultura del humanismo recuperado por el Renacimiento mediterráneo (Lizárraga 2016a; 2016b). Sector educado, en parte, dentro de las escuelas de caciques y con acceso a sus bibliotecas; integrado por autoridades locales y miembros de la élite regional (como la familia Guarachi o el cronista Guaman Poma) con conocimientos de los libros iconográficos, modelos europeos traídos por las órdenes religiosas (Holland 2008).

[9] Para "centauros andinos" ir a figura 23.11 y para "sirenas andinas" véase quero de madera policromado MNA 1712/656 del siglo XVII del Museo Nacional de Arqueología (MUNARQ) de La Paz, Bolivia.



Figura 23.3. Basilisco medieval: monstruo e híbrido del *Bestiario Medieval ilustrado de Oxford*, 1511.

Queros y pintura mural: dos formatos sensoriales de comunicación y registro de origen andino prehispánico

En los Andes prehispánicos existieron sistemas de notación gráfica tangible utilizados por las élites locales, empleando un lenguaje diferente al alfabético (como los visuales, según Boone 1994; Cummins 1994; Salomon 2001; Quispe-Agnoli 2005; Martínez 2018, comunicación personal). Estos soportaron categorías propias de pensamiento que involucraban otras experiencias sensoriales más allá del mero "ver" (Martínez 2018, comunicación personal).[10] Muestras de ello son los queros de madera y el arte mural, que, para la época inca por lo menos, estuvieron basados en su discreción visual y figuras geométricas abstractas; mencio-

[10] Por ejemplo, el arte rupestre se miraba bailando, se veía caminando, por lo que "el ver" implicaba



Figura 23.4. Par de queros incas con *tocapus Tambo Toqo*. Piezas MOMAC 224 y 225 del Museo Inka de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC). Foto: proyecto FONDECYT 1061279.

namos, por ejemplo: los queros de madera (figura 23.4); la pintura mural de *tocapus* y patrón ajedrezado de las *chullpas* de adobe en las zonas del Collao (Gisbert 2008, 19); los petroglifos de círculos concéntricos y líneas ondulantes en el monumento "Quilcapampa La Antigua" en Arequipa (Yépez, Jennings y Berquist 2017, 139).

Los queros, a diferencia de otros cubiletes similares,[11] fueron "vasos de palo" usados como bienes de prestigio por diferentes sociedades andinas precolombinas, especialmente la inca (1450-1533). Las piezas tahuantinsuyanas en particular (Martínez 2011; Lizárraga 2009, 2016b; Cummins 2004), funcionaron –a raíz de sus significantes abstractos geométricos lineales (los *tocapus Tampu Toqo*) allí dibujados–[12] como un sistema visual de registro para las élites locales gobernantes, sus principales usuarios y demandantes. Esas piezas eran vasos de madera, cerámica, piedra, oro y

"el desplazarse" (Martínez 2018, comunicación personal).

[11] *Kaka* (González Holguín [1608] 1952, 127), *Mati* (Gónzalez Holguín [1608] 1952, 233) y *Humihuani* (González Holguín [1608] 1952, 201).

[12] Véase la figura 23.4 en este capítulo.

plata, estos dos últimos conocidos como *aquillas*[13] o *kassa aqquilla*,[14] con una decoración bastante uniforme y eficiente, que también tenían, aunque en menor cantidad, diseños antropomorfos (manos y rostros) hechos de manera lineal incisa, así como otros pocos significantes geométricos pintados bajo relieve con la técnica de "laca incrustada",[15] la cual tuvo su explosión tecnológica en el período colonial. Eran piezas empleadas en los "banquetes políticos" ritualizados[16] donde los comensales ingresaban, a través del brindis con el Inca, a la reciprocidad, lealtad y cooperativismo tahuantinsuyano (Dillehay 2003).

Igual que los "vasos de palo", la pintura mural[17] fue otro soporte de larga tradición andina prehispánica, como lo demuestran las cuevas pintadas con temas de caza y animales en Macusani, Puno y Chawaytiri, Cuzco.[18] Los primeros ejemplos de arquitectura monumental con adobe en la costa norte del Perú también presentan paredes pintadas, como en la *Cacería de Venados* en "Huaca Ventarrón" en Lambayeque (Alva 2012).[19] Para la época incaica, en cambio, los muralistas imperiales (*pircca camayok // canichini*)[20] edificaron y engalanaron las paredes de adobe y piedra de sus principales construcciones con pinturas esquemáticas, incisiones, perforaciones[21] o diseños en alto relieve que destacaban por sus temas religiosos e históricos. Esto se observa, por ejemplo, en los monumentos: Tambo Colorado, en Ica; Pachacamac, en el valle de Lurín, Lima; Palacio de Sayri Thupa en Yucay, Cuzco; y Amaru Cancha en la ciudad del Cuzco (figura 23.5), entre otros. Conocido también es

---

[13] Anónimo [1586] 1951, 17; González Holguín [1608] 1952, 33; Bertonio [1612] 1984 Segunda Parte, 290.

[14] *Vaso de plata mellado* (González Holguín [1608] 1952, 137).

[15] Técnica de aplicación de pintura en bajo relieve, de pigmentos minerales y/o colorantes orgánicos con una resina natural como medio aglutinante (Kaplan et al. 1999, 33-34).

[16] Manera tradicional de compartir comida y bebida entre el Estado Inca y las comunidades andinas locales subalternas (Dillehay 2003).

[17] Aquí no deberíamos olvidar tampoco la tradición andina de "paños colgantes", tapices verticales utilizados.

[18] Que datan de 7000 años a. C. aproximadamente.

[19] Del período Arcaico Final (3000-1700 a. C.).

[20] *Albañir* [sic] // *Asir o trauar el edificio vn adobe o piedra con otra* (González Holguín [1608]1952, 287, 419), respectivamente.

[21] "*Azpicuni. Cauar la tierra, o hazer hoyo, o horadar pared*" (González Holguín [1608] 1952, 42).

el dibujo realizado por el cronista indígena Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Yanqui Salcamaygua ([1613?] 1995) de una plancha de oro inca que cumplía funciones de mural en el templo del Qoricancha en el Cuzco. Esta pieza combinaba representaciones figurativas antropomorfas (hombre y mujer), zoomorfas (la divinidad felina voladora *Qoa*) y naturalistas (arco iris, rayo, sol, luna y demás motivos religiosos tahuantinsuyanos) con otras más esquemáticas de clara herencia prehispánica (como la red de cuadrados *Collcapata*). Los incas también pintaron en acantilados y otras formaciones rocosas; es famosa la descripción del cronista mestizo Garcilaso de La Vega, en 1609, sobre dos cóndores pintados en la ladera de una montaña camino al Collasuyo, atribuidos, según el cronista, a tiempos del Inca Viracocha. Las referencias escritas –de Pedro Sancho de La Hoz o Joan Santa Cruz Pachacuti, por ejemplo– son amplias respecto a la costumbre de los gobernantes incas de retratarse y conmemorar sus hazañas por medio de pinturas sobre los muros y piedras.[22]



Figura 23.5. Dintel del Amaru Cancha, en Cuzco, con diseño esquemático serpentiforme horizontal en alto relieve (*Amaru*).

[22] Véase el retrato de Manco Inca-Inkapintay en una superficie rocosa en Ollantaytambo, Cuzco, en Falcón (2015).



Figura 23.6. *Iglesia de indios*, Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, provincia de Quispicanchi, Cuzco.

Debido a su profuso desarrollo pictórico indígena y con el propósito de eliminar la capacidad de registro que tenía para los gobernantes incas, la pintura mural utilizada por las élites locales fue interrumpida, abruptamente, por disposición del virrey Toledo (1569-1581) y su "proyecto visual colonial". La pintura mural debía ser trasladada a los nuevos edificios de culto religioso erigidos precisamente por los peninsulares, es decir las *iglesias de indios* (figura 23.6), como también el dibujo *CERMÓN DEL P*[ADR]*E CVRA* de Guaman Poma ([1615] 2006, f. 609, 623).

Transformaciones visuales y resignificaciones semánticas andinas coloniales

Las prácticas visuales indígenas se remontan milenios antes del encuentro con los españoles hacia 1532, cuando los artesanos andinos (*querocamayocs, pircca camayoks* o *canichinis*, entre otros) estaban acostumbrados a *coexistir* con las nuevas experiencias visuales venidas con otros grupos sociales. Precisamente en razón de esta práctica prehispánica, no es raro suponer

–a manera de hipótesis– que los artesanos andinos coloniales especializados en realizar objetos de culto para las élites locales hayan recurrido a las mismas estrategias visuales de reproducción pictórica,[23] así como recibir y asimilar, sin problemas, la visualidad española conquistadora, y otras que también interactuaban con ellos en los "espacios de *coexistencia* interétnica" de la época.

La conquista del Tahuantinsuyo y su posterior colonización estuvieron acompañadas por "the imposition of the new aesthetic systems and forms of knowledge that sought to suppress indigenous epistemologies" (Cohen 2017, 71), imposición que buscó, a través de la instalación de un "proyecto visual colonial", construir una nueva visualidad andina contemporánea –ahora mimética, figurativa y religiosa– con formas claras y reconocibles que imitaran los modelos iconográficos europeos. Sin embargo, contrariamente a lo esperado por el orden colonial, los artistas andinos coetáneos siguieron dibujando sus diseños geométricos abstractos lineales (*tocapus Tampu Toqo*, comparar la figura 23.7 con la figura 23.4),[24] además de transformar (agenciar) las nuevas prácticas visuales del Viejo Mundo.

La colonización de la visualidad andina colonial estuvo acompañada por prácticas territoriales que desestructuraron a las comunidades locales. Así, con el propósito de evangelizar y enseñar los dogmas de la fe cristiana a los naturales, el poder virreinal decidió concentrar (reducir) a la población local dispersa en la cordillera de los Andes en pequeños "pueblos de indios". Estas "reducciones" contaban, especialmente en los Andes del Sur,[25] con una iglesia rural provista de grandes formatos de pintura mural

[23] "Debemos recordar que los artistas del siglo XVIII, fueron en gran parte, maestros indígenas formados en las ciudades, que deambulaban por las zonas rurales en la medida en que se les solicitaba su trabajo. Por ejemplo, el maestro pintor de la iglesia de Tomahave, Potosí, vivía en la ciudad de La Plata cuando firmó el 'concierto de obra' de 1728 que le pedía la pintura de dicha iglesia" (Mardones Bravo 2016, 62).

[24] Más *uncus* incas decorados con *tocapus* cuadrados concéntricos *Tambo Toqo* pueden verse en el dibujo de MANDONCILLO DE DIES IN[DI]OS, CHVNGA CAMACHICOC, Chiara del pueblo de Muchuca de Guaman Poma, f. 753, 767. Estos *tocapus* también aparecen en queros de la transición de finales del siglo XVI, en piezas MoMac 209 y 156 del Museo Inka de la UNSAAC. Para más ejemplares similares consultar: Lizárraga (2009).

[25] Allí estaba la Ruta Comercial de la Plata, con su importante flujo (importación y exportación) de pinturas, estampas, tablas, grabados, etcétera. (Kuon 2016) y bonanza económica que permitía producir pinturas murales en los edificios públicos de culto.



Figura 23.7. *Uncus* incas decorados con *tocapus* cuadrados concéntricos *Tambo Toqo*, en este dibujo *AMOJONADORES DESTE REINO, VNA CAVCHO INGA, CONA RAQVI INGA* (Guaman Poma [1615] 2006, f. 352, 354).

encaminada a imponer la religión católica sobre las creencias idolátricas precolombinas, catequizaban por medio del arte y la imagen. Como ejemplos, están los murales *El Juicio Final*, *El Infierno*, *La Muerte* y *La Gloria* en el Templo de San Juan Bautista de Huaro en Cuzco.[26]

La pintura mural (toledana) introducida por los españoles al Perú desde finales del siglo XVI, recibió la influencia directa del manierismo y el Renacimiento mediterráneo, con la llegada de tres maestros italianos: Angelino Medoro, Bernardo Bitti y Mateo Pérez de Alesio, además

[26] Más casos pueden verse en Cuzco: Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, Templo de San Juan Bautista de Huaro, Capilla de la Virgen Purificada de Canincunca, Templo de Nuestra Señora de la Natividad de Chincheros y Templo Mayor San Francisco de Asís de Maras; en La Paz: iglesias de Carabuco, Curahuara de Carangas y Caquiaviri, ente otras.

del artista mestizo cusqueño Pedro Santángel de Florencia, formado en España (Wuffarden 2016; Mesa y Gisbert 2005). Ellos se apoyaban en libros iconográficos modelos europeos,[27] en planchas metálicas de grabados flamencos (Hans Vredeman de Vries, Hieronymus Wierix, entre otros) o alemanes (Durero), y en la *bottega* renacentista. Así, introdujeron la iconografía de tradición medieval y las representaciones de *estilo clásico* principalmente en los Andes del Sur

Este repertorio visual de base eurocéntrica no fue indiferente a las mentes ni gustos andinos coloniales, ya que pasó pronto a constituirse en uno de los pilares visuales fundamentales de la tradición artística contemporánea del Sur andino. En esta tradición, no todos los "grupos de familias de imágenes" eran dibujados iguales ya que ellas eran reproducidas (actualizadas) por los códigos mentales y pictóricos de cada artesano indígena. Como ha demostrado Lizárraga (2016a), la criatura mitológica andina de raíces prehispánicas conocida como *Amaru* (serpiente o culebra monstruosa)[28] fue actualizada en tiempos coloniales y tuvo, en los queros policromados de madera, por lo menos dos variantes formales: una de tipo dragontino (figura 23.10) y otra de tipo basilisco (figura 23.8). La familiarización andina colonial con ciertas criaturas fantásticas europeas fue posible, precisamente, gracias a la formación de los "espacios de *coexistencia* interétnica" desde finales del siglo XVI. Siguiendo la preocupación del "proyecto visual colonial" de "que los propios usuarios de las imágenes se involucren en el proceso de su adquisición o producción" (Mardones Bravo 2016, 52), en esos espacios se establecieron –en los talleres conventuales y de los maestros pintores– verdaderas escuelas artísticas, donde se instruyó a clérigos, criollos y una considerable mano de obra indígena en las prácticas pictóricas europeas de la época.[29]

---

[27] "No eran trabajos artísticos sino materiales de consulta disponibles en los talleres utilizados por artistas consumados y novicios con el fin de copiar, transmitir y preservar imágenes" (Holland 2008, 35) como: "Villard de Honnecourt" (siglo XIII), "Rollo Vercelli" (principios del siglo XIII) y "Credo de Joinville" (fines del siglo XIII) al decir de la misma Holland.

[28] Véase *Amaru*, de estética inca (figura 23.5).

[29] Artistas como Juan Pérez Bocanegra (párroco humanista de la doctrina de Andahuaylillas en Cuzco), Luis de Riaño (discípulo de Medoro y pintor de los murales de la iglesia de Andahuaylillas en Cuzco) y Tadeo Escalante (pintor a la orden de las autoridades indígenas e *indios doctos*), respectivamente.



Figura 23.8. Detalle de basilisco en un *llimpisccaquero* del siglo XVII. Colección del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú (MNAAHP) de la ciudad de Lima, pieza MO.10395. Foto: proyecto FONDECYT 1061279.

Así, en los Andes del Sur especialmente, cierta parte de la población indígena colonial –sobre todo *indios doctos* y artesanos especializados– tuvo contacto pictórico con la cultura visual europea renacentista y del "Siglo de Oro" español. Manos locales expertas en el trabajo en adobe (*tica camayole* // *tica camayok*) y mentes indígenas ilustradas fueron utilizadas para la construcción material del templo respectivo y de su correspondiente guion visual de la pintura mural. Esto sucedió, por ejemplo, con la participación del pintor cuzqueño Tadeo Escalante, a finales del siglo XVIII, en el arte mural del templo San Juan Bautista de Huaro, en Cuzco (Kuon 2016).

Se evidencia, por lo tanto, que las sociedades andinas coloniales visualizaron el repertorio clásico previamente parafraseado por el Renacimiento español, aunque de manera diferenciada según el acceso que tuvieran, pues ese repertorio estaba condicionado por su posición social colonial (Cruz

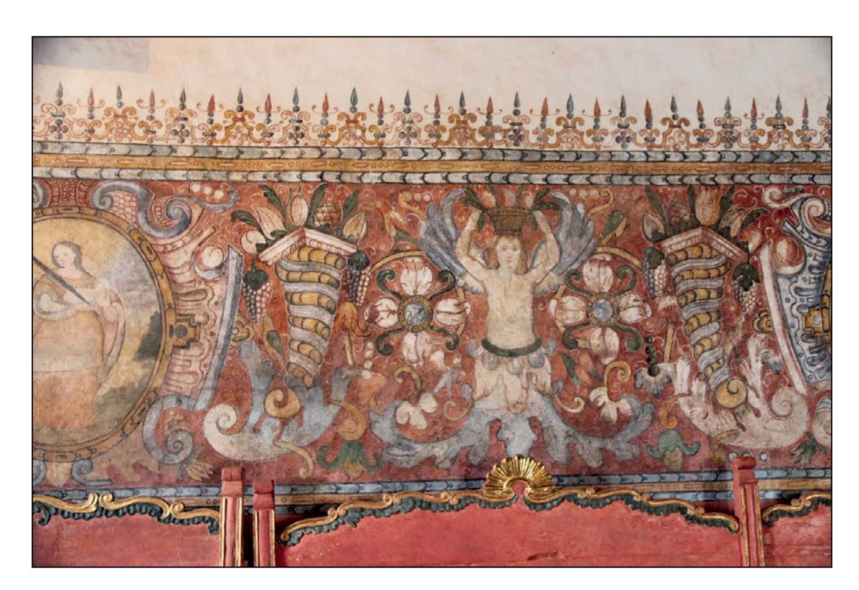


Figura 23.9. Mujer con follaje vegetal en su mitad inferior, de clara inspiración grutesca, en pintura mural del Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, en Cuzco.

2016). En consecuencia, el repertorio iconográfico andino colonial adquirió ideas y formas mitológicas fantásticas clásicas que conjugaban lo humano con lo vegetal o animal (figura 23.9), además de la presencia pictórica de sirenas, centauros (figura 23.11), cornucopias, basiliscos (figura 23.8), dragones (figura 23.10), aves bicéfalas, etcétera, presentes en muchos queros de madera pintados en forma policromada (*llimpisccaqueros*).[30]

Debido a su rol pedagógico visual, los *pircca camayoks* y *querocamayocs* de la época –artesanos indígenas especializados que participaron en la elaboración material de las pinturas murales de las *iglesias de indios*, integrando los talleres artísticos conventuales– compartieron en los "espacios de *coexistencia* interétnica" las mismas fuentes iconográficas de formas fantásticas greco-romanas actualizadas por el Renacimiento. A raíz de ello y con el propósito de que siguieran circulando en el período colonial, los "vasos de palo" de estética inca tuvieron que reconfigurarse por medio de la apropiación iconográfica que hicieron los *querocamayocs* de la nueva visualidad

[30] Para sirenas véase de nuevo pieza CFB 3562/MA 49, cornucopias en quero MOMAC publicado por Flores, Kuon y Samanez (1998, 278) y aves bicéfalas en quero MOMAC 77 del Museo Inka de la UNSAAC.

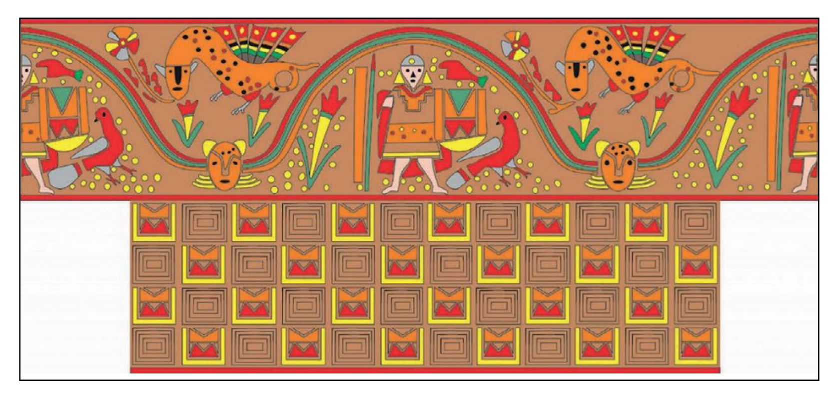


Figura 23.10. *Amaru* dragontino reconfigurado en quero de madera policromado del siglo XVII. Pieza MAM 7232. Nótese la serie de *tocapus Tambo Toqo* intercalados en la mitad inferior del vaso. Dibujo: C. Yáñez, proyecto FONDECYT 1061279, colores referenciales.

europea (renacentista y manierista) (Lizárraga 2010). Con este aprendizaje visual, los *querocamayocs* coloniales crearon "vasos de palo" con dibujos más realistas, miméticos, figurativos y coloridos que sus pares incaicos. Los artistas, con el propósito de seguir transmitiendo temáticas relacionadas a las élites imperiales descendientes, tuvieron que reconfigurar el universo simbólico de los queros coloniales por medio de formas más europeizantes (Lizárraga 2016b). Estas formas, después de todo, también provocaron cambios identitarios en los mismos seres fantásticos locales (véase por ejemplo la transformación formal y conductual ocurrida, entre los siglos XVI al XVII, por el *Amaru* de "serpiente grande sin alas" (figura 23.5) a dragón o basilisco con alas, colorido y botando flores por su boca (la figura 23.10 y la figura 23.8, respectivamente) (Lizárraga 2016a).

Conclusiones: la colonización heterogénea de la visualidad andina colonial

A pesar de la "borradura" iconográfica impuesta por el proyecto visual colonial, representaciones indígenas con un alto valor ceremonial local –como los tocapus Tampu Toqo (las figuras 23.7 y 23.10) y el arco iris saliendo de la boca de un otorongo u otro felino (figura. 23.11)– no desaparecieron del todo en el Virreinato del Perú. Se volvieron versátiles



Figura 23.11. "Centauro andino" sobre cabeza de otorongo desde donde sale un arco iris por su boca. Quero de madera del siglo XVIII, CFB 3562/MA 49 del Museo Casa Murillo de La Paz, Bolivia.

(Cummins 2018, comunicación personal), ya que también aparecen en los muros de iglesias de indios y en queros coloniales de madera pintados de manera polícroma. En el altiplano peruano-boliviano, por ejemplo, la iconografía local de elementos naturales reemplazó a los ornamentos grutescos europeos (Maranguello 2017).

El "proyecto visual colonial" provocó, entre otras cosas, la transformación progresiva (reconfiguraciones) de la visualidad indígena de la época. Sin embargo, debido a la persistencia visual de ciertos significantes y discursos pictóricos andinos de origen prehispánico, estos elementos aparecen en los *tocapus* geométricos *Tampu Toqo* en los llamados "queros de la transición" de la segunda mitad del siglo XVI (Lizárraga 2009; Flores, Kuon y Samanez 1997) o en los diseños serpentiformes, perforaciones, nichos, horadados, etcétera, en petroglifos

de las comunidades mineras potosinas del siglo XVII (Cruz 2016). La colonización de la visualidad andina colonial global no fue total sino parcial; esto es, con espacios y materialidades por donde se permeaba –aún no desaparecía– la "memoria visual" y prácticas pictóricas de herencia prehispánica.

Entonces, los españoles no lograron desarticular del todo la ontología ni la "memoria visual" de la imagen inca, ya que ambas fueron acomodadas a las nuevas exigencias pictóricas coloniales. Así, en el mural *Camino del Infierno* de la *iglesia de indios* de Andahuaylillas en Cuzco (*ca.* 1626) hay dibujos de *curacas* vestidos con *uncus* incas, montados sobre una canoa europea que los conduce debajo de *El Leviatán* o "Boca del Infierno". También hay *llimpisccaqueros* contemporáneos con escenas y formas pictóricas que se remontan "*al tiempo del ynga*", como la "Guerra entre Incas y Chancas",[31] el "Encuentro (*tinkuy*) entre Incas y Antis",[32] etcétera, dibujos que incluso ya estaban perdiendo vigencia visual en los Andes coloniales.

Por lo tanto, el contacto español/andino del siglo XVI y de sus respectivos sistemas visuales de comunicación produjo, aparte de otros aspectos, la combinación pictórica entre ambos sistemas dentro de los "espacios de coexistencia interétnica" coloniales. Estos ámbitos generaron "espacios de posibilidades" para la creación artística colonial donde la visualidad andina de la época, conociendo y capturando las nuevas corrientes visuales ultramarinas recién llegadas (como el *estilo clásico*, por ejemplo), supo sortear –sin olvidar su "memoria visual" de origen prehispánico– las nuevas políticas visuales españolas destinadas a borrar y transformar el repertorio iconográfico local gracias al empleo de dibujos figurativos. Como resultado de este proceso creativo y agenciamiento iconográfico nativo, las producciones visuales andinas coloniales no estuvieron completamente colonizadas por la visión española conquistadora, hubo espacios y soportes indígenas coloniales por donde la cultura visual de base inca tuvo una *tenacidad* histórica mayor. Esta cultura pudo participar en el desarrollo de su par colonial puesto que nunca fue borrada definitivamente.

---

[31] En pieza MOMAC 3896/58 del Museo Inka de la UNSAAC.

[32] Por ejemplo, piezas del Museo de América de Madrid (MAM) y MOMAC del Museo Inka de la UNSAAC publicadas (Flores, Kuon y Samanez 1998, 183, 187).

Referencias

Alva, Ignacio. 2012. *Ventarrón y Collud: origen y auge de la civilización en la costa norte del Perú*. Lima: Ministerio de Cultura.

Anónimo (1586) 1951. *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quechua y en la lengua española. El más copioso y elegante que hasta agora se ha impreso. En los Reyes*. Editado por Guillermo Escobar Risco. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Bertonio, Ludovico. (1612) 1984. *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: CERES / IFEA / MUSEF.

Boone, Elizabeth H. 1994. "Introduction: Writing and Recording Knowledge". En *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the* Andes, editado por Walter Mignolo y Elizabeth Hill Boone, 3-26. Durham: Duke University Press.

Cohen, Ananda. 2017. "Decolonizing the Global Renaissance: A view from the Andes". En *The Globalization of Renaissance Art: A Critical Review*, editado por Daniel Savoy, 67-94. Leiden/Boston: Brill.

Cruz, Pablo. 2016. "Imágenes en pugna. Reflexiones en torno a las producciones visuales indígenas en el ámbito de la minera colonial". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 21 (1): 95-113. https://bit.ly/2BcniQ4

Cummins, Thomas. 1994. "Representation in the 16th Century and the Colonial Image of the Inca". En *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the* Andes, editado por Walter Mignolo y Elizabeth Hill Boone, 189-219. Durham: Duke University Press.

— 2004. *Brindis con el Inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los queros.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Mayor de San Andrés / Embajada de los Estados Unidos de América.

Dillehay, Tom. 2003. "El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticas". *Boletín de Arqueología PUCP*, 7: 355-363. https://bit.ly/31sCzXn

Estenssoro, Juan. 1992. "Los bailes de los indios y el proyecto colonial". *Revista Andina* 10 (2): 353-404. http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra20/ra-20-1992-02.pdf

Falcón, Víctor. 2015. "Inkapintay: arte rupestre de resistencia Inca a la conquista española del Tahuantinsuyo". *Revista Haucaypata. Investigaciones Arqueológicas del Tahuantinsuyo* 4 (10): 24-43.

Flores, Jorge, Elizabeth Kuon y Roberto Samanez. 1993. *Pintura mural en el sur andino.* Lima: Banco de Crédito del Perú.

— 1997. "Vasos de madera. Región del Lago Titicaca". *Arkinka*, 25: 102-111.

— 1998. *Qeros. Arte inka en vasos ceremoniales*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Gisbert, Teresa. 2007. *La fiesta en el tiempo.* La Paz: Unión Latina.

Gisbert, Teresa. 2008. *El paraíso de los pájaros parlantes: la imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural.

Glave, Luis. 2005. "Resistencia y Adaptación en una sociedad colonial. El mundo andino peruano". *Norba. Revista de Historia*, 18: 51-64. http://dehesa.unex.es/handle/10662/9467

González Holguín, Diego. (1608) 1952. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Pery llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. (1615) 2006. *El Primer Nveva Corónica i Bven Gobierno*.
http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm

Holland, Augusta. 2008. *Nueva Coronica: Tradiciones artísticas europeas en el virreinato del Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Kaplan, Emily, Ellen Pearlstein, Ellen Howe y Judith Levinson. 1999. "Qeros, Análisis técnico de los qeros pintados de los Períodos Inca y Colonial". Íconos. Revista Peruana de conservación, arte y arqueología, 2: 30-38.

Kuon, Elizabeth. 2016. "Murales coloniales en Cuzco. Memoria de un olvido". En *Pintura Cuzqueña*, editado por Luis Eduardo Wuffarden y Ricardo Kusunoki, 117-133. Lima: Museo de Arte de Lima.

Lizárraga, Manuel. 2009. "Las élites andinas coloniales y la materialización de sus memorias particulares en los 'queros de la transición' (vasos de madera del siglo XVI)". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 14 (1): 37-53. https://bit.ly/31o0nMe

Lizárraga, Manuel. 2010. *Los Queros Coloniales y el Imaginario Clásico y Renacentista*. Tesis de maestría, Universidad de Chile.

— 2016a. "Del Amaru al dragón. El componente clásico y renacentista en la construcción del imaginario andino colonial puesto en los llimpisccaqueros (vasos pintados de madera de los siglos XVI al XVIII d.C.)". *Inka Llaqta* 4 (4): 53-84. https://bit.ly/2Zpkp6g

— 2016b. "'Para no olvidar': *huacas* disfrazadas. La apariencia europeizante de las divinidades andinas en los queros coloniales de madera policromados (siglos XVI d.C. al XVIII d.C.)". *Diálogo Andino,* 49: 341-355. https://bit.ly/3Edn32R

Macera, Pablo. 1993. *La pintura mural andina siglos XVI-XIX.* Lima: Milla Batres.

Manrique, Nelson. 1993. *Vinieron los serracenos… El universo mental de la conquista de América.* Lima: DESCO.

Maranguello, Carla. 2017. "Del simio de Dios al exotismo del Paraíso. Consideraciones sobre la presencia del mono en la ornamentación arquitectónica de las iglesias coloniales surperuanas". *Diálogo Andino*, 52: 27-44. doi.org/10.4067/S0719-26812017000100027

Mardones Bravo, Camila. 2016. "Ornamento y significación en la pintura mural colonial: la representación vegetal en iglesias rurales de Oruro". *Iberoamericana. América Latina - España - Portugal* 16 (61): 51-70. doi.org/10.18441/ibam.16.2016.61.51-70

Martínez, José. 2011. "¿Cómo recordar? La construcción de las memorias andinas coloniales (siglos XVI y XVII)". En *Sobre los incas*, editado por Liliana Regalado de Hurtado, Francisco Hernández e Instituto Riva Agüero, 191-228. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Martínez Compañón, Baltasar Jaime. 1978. *Trujillo del Perú*. Madrid: Cultura Hispánica.

Mesa, José de, y Teresa Gisbert. 2005. *El Manierismo en los Andes. Memoria del III Encuentro Internacional sobre el Barroco.* La Paz: Unión Latina.

Quispe-Agnoli, Rocío. 2005. "Cuando Occidente y los Andes se encuentran, *Quellqay*, escritura alfabética, y *tokhapu* en el siglo XVI". *Colonial Latin American Review* 14 (2): 263-298.

RAE (Real Academia Española de la Lengua). 2001. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Espasa Calpe S.A.
— (1726) 1979. *Diccionario de la Lengua Castellana, en que se explica el verdadero Sentido de las Voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenienes al usar de la lengua*, t.1. Madrid: Gredos S.A.
Salomon, Frank. 2001. "*How an Andean 'Writing Without Words' Works*". *Current Anthropology* 42 (1): 1-27.
Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhum, Juan de. (1613?) 1995. *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
Santo Thomas, Fray Domingo de. (1560) 2006. *Léxico Quechua*. Lima: El Santo Oficio / Códice.
Wallerstein, Immanuel. 1984. *El moderno sistema mundial 1. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México D.F.: Siglo XXI.
Wuffarden, Luis. 2016. "De los orígenes a la 'era Mollinedo'". En *Pintura Cuzqueña*, editado por Luis Eduardo Wuffarden y Ricardo Kusunoki, 19-38. Lima: Museo de Arte de Lima.
Yépez, Willy, Justin Jennings y Stephen Berquist. 2017. "Patrón arquitectónico y uso del espacio durante el Horizonte Tardío en el valle de Siguas, Arequipa". *Cuadernos del Qhapaq Ñan* Año 3 (5): 126-148.

Capítulo 24
Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador

María Fernanda Troya

En este capítulo presento una reflexión, actual e interdisciplinaria, sobre ciertos aspectos propios de las *wakas*, *guacas* o *huacas* como entidades y lugares sagrados de los Andes, que forma parte de un proyecto de



Figura 24.1. *El corazón de oro*. Eliana Ordóñez. Diseño en 3D, fundición en cera perdida y vaciado en oro (Sajo Joyería, Cuenca), 2018.

investigación curatorial y expositivo.[1] En la primera parte explico en qué consistió el Proyecto Waka, efectuado en Arte Actual FLACSO-Ecuador, en 2018. En segundo lugar, reviso fuentes etnohistóricas y etnográficas con el fin de esbozar las cualidades propias de las *wakas*, a partir de las cuales se desencadenaron las propuestas artísticas que formaron parte del proyecto curatorial. Por último, presento los hallazgos de este proyecto en referencia a la idea de la curaduría como etnografía, en particular a través de la noción de para-sitio, acuñada por George Marcus.

Proyecto Waka: el laboratorio

El Proyecto Waka fue una iniciativa impulsada desde el Departamento de Antropología, Historia y Humanidades y el espacio Arte Actual de FLACSO Ecuador, como parte de las actividades del X Congreso Internacional de Etnohistoria.

La propuesta pretendía reunir a creadores visuales y a académicos en torno al concepto propio de la religiosidad andina: las *huacas*, *wakas* o *guacas*, como se suele denominarlo en la literatura etnohistórica y antropológica. Inicialmente se hizo una convocatoria pública que fue difundida desde Arte Actual. Para participar era necesario enviar un boceto inicial de un proyecto artístico/visual realizable en el lapso de seis meses y cuyos productos fueran susceptibles de ser exhibidos en Arte Actual.

Después de un proceso de selección se instaló la fase laboratorio con una decena de participantes.[2] Esta instancia, concebida como espacio de reflexión y creación, fue coordinada desde el programa de Maestría en Antropología Visual del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades de FLACSO. En el laboratorio participaron investigadores e investigadoras del departamento y de otras instituciones, además

[1] Todas las fotografías que ilustran este artículo fueron tomadas por el equipo de Arte Actual-FLACSO como parte de la documentación de la exposición Proyecto Waka, en octubre de 2018.

[2] Participaron Angélica Alomoto, Juan Camacho, Favio Caraguay, Francisco Dueñas, Stephano Espinoza, Sofía Ferrín, Deyanira Gómez, Miguel Gualapuro, Eduardo Kingman Garcés, Eliana Ordóñez, Marco Pinteiro.



Figura 24.2. *Lxs Enchaquiradxs de Engabao* (detalle). Stephano Espinoza Galarza, Waka Marica. Óleo sobre lienzo, 2018.

de artistas seleccionados. Para el desarrollo de este espacio, la mediación y facilitación de procesos artísticos fueron coordinadas desde Arte Actual. El laboratorio incluyó también una visita a un sitio sagrado del pueblo kayambi.[3]

El laboratorio reunió, entonces, tanto a postulantes, artistas y creadores visuales, como a académicos, además de quienes organizamos y participamos como facilitadoras. Durante una semana compartimos información de estudios históricos, antropológicos y arqueológicos, y reflexionamos acerca de las *wakas* como entidades/lugares sagrados de los Andes. Además, nos planteamos la actualidad de la espiritualidad andina encarnada en las prácticas de los pueblos y nacionalidades del

---

[3] Participaron con diversas intervenciones en el seno del laboratorio: Saralhue Acevedo y María Fernanda Cartagena (Museo Casa del Alabado), Marcelo Aguirre (Arte Actual-FLACSO), Deborah Morillo (Universidad San Francisco de Quito), Mireya Salgado (FLACSO Ecuador), Alfredo Santillán (FLACSO Ecuador), Michael Uzendoski (FLACSO Ecuador), Alden Yépez (Pontificia Universidad Católica de Ecuador). Agradecemos a Alexandra Bonilla y Mario Bustos por la organización de la salida de campo al Tinkuy de Wachalá, sitio sagrado del pueblo kayambi.

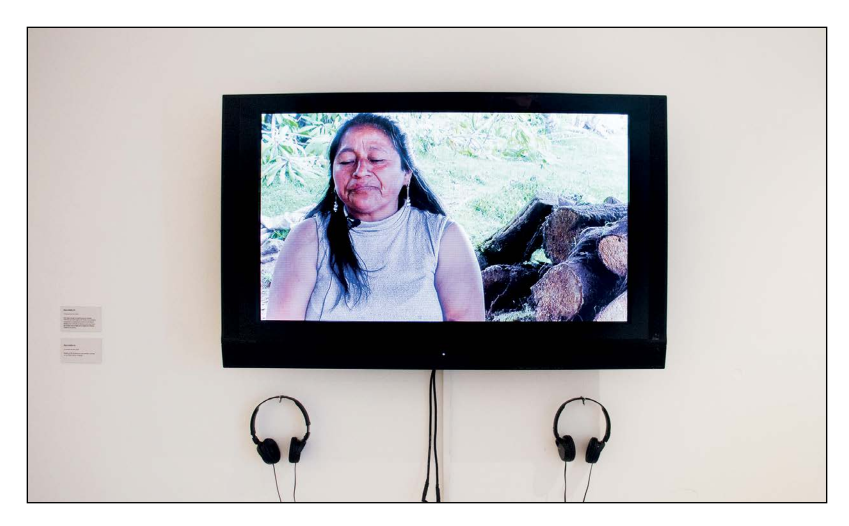


Figura 24.3. *El corazón de oro*. Eliana Ordóñez. Video instalación, 2018.

Ecuador de hoy. Se propuso también que el laboratorio fuera un espacio de reflexión sobre procesos creativos y de investigación en artes, dado que artistas y creadores visuales compartieron sus experiencias y metodologías, desde sus prácticas específicas (audiovisual, arte sonoro, fotografía, instalación, pintura, dibujo y otras).

Las *huacas, guacas o wakas*: definiciones preliminares

A continuación, algunas ideas preliminares que formaron parte de las discusiones del laboratorio de investigación-creación. Revisamos algunas fuentes etnohistóricas y antropológicas, en búsqueda de definiciones de la voz *huaca* (*guaca*). Cito algunas a continuación.

De fuentes tempranas (siglos XVI y XVII):

> astros, ríos, manantiales (…) cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes también adoran y mochan (reverencian, ofrendan) y les llaman con nombres particulares y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis y que fueron antes hombres que se convirtieron en piedras (Arriaga 1621 citado en Bernand 2008, 170).

todas las estatuas y bultos de los ydolos que estaban en las *guacas*, que eran los templos donde ellos adoraban (Cieza de León 1553 citado en Curatola 2016, 263).

Las que verdaderamente se dicen *huaca*, y por otro nombre *vilca*, son oráculos y adoratorios que comúnmente están en cerros muy altos, adonde adoran por ídolos a piedras o plantas, y allí tienen ídolos de oro y plata, y les ofrecen corderos, coca, cuyes (que son como conexos), y oro y plata, creyendo que aquellas piedras son sus dioses (Juan de Matienzo 1567 citado en Curatola 2016, 278).

De fuentes modernas (siglos XIX-XXI):

toda representación de la divinidad, la divinidad misma, todo objeto sagrado en el cual reside una divinidad; todo templo o lugar que, en la creencia de los indígenas, es habitado por un espíritu, bueno o malo; las tumbas y los lugares de sepultura; toda manifestación de belleza o de fealdad extraordinaria cuyo origen tiene que ser buscado afuera del orden natural de las cosas [...]; las grandes fuentes que brotan entre las rocas; pequeñas piedras de colores varios halladas en los arroyos o en la orilla del mar; los peñascos escarpados y las altas montañas; las cordilleras peruanas (Johann Jakob von Tschundi 1853 citado en Curatola 2016, 268-269).

El término *huaca* –o *guaca*– tiene múltiples significados, pero todos pueden reducirse a un núcleo originario: su relación como lugar, con lo sagrado, y por ende con el culto y las ofrendas. En la práctica designaba una multitud de cosas naturales o artificiales, como ídolos, fetiches, montañas, templos, sepulcros, objetos extraños, etcétera (Pierre Duviols 1977 citado en Curatola 2016, 269).

un objeto material o un lugar que recibía atención ritual, y la "fuerza" que moraba en ese objeto o lugar (Maarten Van de Guchten 1990 citado en Curatola 2016, 269-270).

En Pindilig el término "huaca" generalmente estaba reservado al oro y a los vestigios "de los Incas". El oro de las *huacas* es móvil (como el mercurio) y puede metamorfosearse en animales (Bernand 2008, 176).

> un personaje sobrehumano, un santuario, un objeto cargado de poder sagrado y hasta el mismo sacerdote de la *huaca*, y por tanto, en última instancia, "cualquier cosa material que manifestaba lo sobrehumano" (Salomon 1991 citado en Curatola 2016, 270).

> *huaca*, para los andinos del siglo XVI, debía de significar simplemente "divinidad", notando, sin embargo, aunque de modo fugaz, que dichas entidades "sobrehumanas" para ser reconocidas como tales debían poseer "cualidades expresivas transmisibles a los hombres", o sea, tener carácter oracular (Astvaldsson 2004 citado en Curatola 2016, 270).

Aperturas e interpretaciones

Estas fuentes citadas pueden dar cuenta del rol central cumplido por las *huacas* en la espiritualidad andina. Según afirma Marco Curatola,

> De todas estas glosas se desprende que la voz *huaca* se aplicaba genéricamente a toda imagen y lugar sagrado del culto autóctono, pero, al mismo tiempo, que el término encerraba una complejidad semántica tal que volvía ardua su comprensión a los españoles y, por lo tanto, su traducción cabal y unívoca al castellano. Por otro lado, resulta evidente que el vocablo debía de expresar una categoría básica y generalizada del sistema de creencias, representaciones colectivas y prácticas rituales de los pueblos andinos de los siglos XV-XVII (Curatola 2016, 268).

Como se puede ver, las *huacas* han sido definidas en la literatura sea como espacios y lugares sagrados en los Andes, sea como entes suprahumanos,[4] protagonistas fundamentales de los rituales religiosos prehispánicos en la región. Ambas definiciones son problemáticas pues no darían adecuadamente cuenta del carácter particular de las *huacas*. Si tomamos, por ejemplo, el estudio que hace Frank Salomon sobre el manuscrito de Huarochirí (una de las más valiosas fuentes sobre religiosidad y mitos andinos, escrito en quechua hacia 1608), el término *huaca* se refiere a una dualidad que está implícita en el uso de "los verbos del *ser*" en la

[4] Utilizamos el término *suprahumano* en el sentido empleado por Frank Salomon ([1998] 2014) para referirse a personas no humanas vinculadas a la idea de deidad en el mundo quechua.

semántica del quechua. De lo que se deduce que las *huacas* aluden tanto al "ser cualitativo y dinámico" como a un "ser ubicado", más próximo al uso del verbo estar o haber, en español. A partir de análisis de pasajes del manuscrito de Huarochirí, Salomon concluye que las *huacas* pueden, a la vez, poseer individualidad y propiedades, pero también, al mismo tiempo, pueden ser secuencias de fenómenos o eventos (Salomon [1998] 2014, 35).

Años antes de que se formulara –respecto de la obra de Viveiros de Castro y de Philippe Descola– el ahora llamado "giro ontólogico", Salomon aludía a diversos modos de "ser" relativos a las *huacas* en el mundo andino prehispánico. La experiencia de la que da cuenta el manuscrito de Huarochirí es una "experiencia ontológicamente heterogénea" que organiza "los seres singulares que unen múltiples realidades y que las expresan a través de variadas manifestaciones" (Salomon [1998] 2014, 36).

Es así que una *huaca*, según el manuscrito de Huarochirí, puede ser a la vez una entidad sagrada y un lugar: la entidad es dinámica y se la describe como a un ser vivo: ella "actuaba", "era", pero al mismo tiempo "está" en un lugar. La confluencia de dos tiempos verbales complementa esta complejidad: la *huaca* de Chaupiñamca, por ejemplo, "era" (en pasado, en el sentido de "existía") antes de ser "desacralizada y desactivada" en el proceso de colonización, y a pesar de todo ella "es" (en presente, en el sentido de "estar") en el momento de la escritura del manuscrito, pues su "encarnación pétrea" estaba escondida en un lugar preciso (Salomon [1998] 2014, 34). En cuanto a esta "encarnación", las *huacas* podían "estabilizarse" bajo la forma de materiales pétreos, en su capacidad de transformación de su apariencia y en concordancia con lo que algunos (Duviols 1978; Allen 1982) han estudiado bajo la forma de una "metáfora vegetativa" del mundo andino. Esta metáfora se refiere a una relación en gradiente que iría desde lo jugoso y húmedo (lo nuevo) hasta cosas más "secas y rígidas" (adultas, maduras), para terminar en "restos perdurables", disecados y conservados, como las momias y, en un grado más alto, las piedras (Duviols 1978; Allen 1982; Salomon [1998] 2014, 37).

La complejidad a la que se alude en este análisis puede evidenciar ese estatus ambiguo en el que el "ser" y el "estar" ocupan posiciones relativas, sucesivas y reversibles, pero al mismo tiempo develan una existencia única: una *huaca* "era", por ejemplo, un ancestro o una entidad

suprahumana, y luego "está", por ejemplo, en una roca, una montaña, una cascada.

Marco Curatola Petrocchi resalta el carácter oracular de las *huacas* en un estudio que analiza muchas fuentes antiguas de los siglos XVI y XVII. Según este autor existen suficientes evidencias de que el término *huaca,* más que referirse solamente a un ente suprahumano o sagrado, se refiere a entidades capaces de comunicarse con los humanos. De allí que Curatola sostenga que el término *huaca* debe corresponder al término "oráculo". En efecto, de su análisis se desprende que las *huacas* funcionaban en el Perú antiguo como verdaderos oráculos, cuya característica primordial habría sido la de "hablar" a los sacerdotes encargados de sus rituales (Curatola 2016, 277).

Siguiendo la etimología del término "oráculo" (de *orare*: rezar, orar) de varias voces quechuas emparentadas con el término *huaca*, y el análisis de fuentes tempranas, Curatola subraya otra característica que estaría dada por su carácter *aural* (Curatola 2016, 285-290). El autor menciona, por ejemplo, varios sitios sagrados de los Andes ecuatorianos relacionados con la *huaca* de Catequil, cuyo culto habría sido promovido por Huayna Capac. Estos sitios se caracterizan por la existencia de manantiales y fuentes de agua que habrían producido sonidos muy fuertes (Curatola 2016, 294). Según Curatola este componente acústico pudo incluso llegar a provocar efectos psicoacústicos intensos, por lo cual insta al estudio del paisaje sonoro del universo religioso andino (Curatola 2016, 295-298). Otro ejemplo es la principal *huaca* de la que trata el manuscrito de Huarochirí, Pariacaca (que es al mismo tiempo un cerro), que fue definida como "el sonido" por campesinos habitantes de la misma región durante un trabajo etnográfico realizado por Salomon: "Pariacaca es el sonido", le habrían dicho y repetido a Salomon sus interlocutores (Curatola 2016, 299).

Resistencia, multiplicación y supervivencia de las *huacas*

Debido a su poder en tanto objetos y lugares sagrados, las *huacas* fueron blanco de destrucción y sustitución por símbolos y artefactos cristianos, a partir de la conquista. Muchos de los procesos de extirpación

de idolatrías en los Andes tuvieron que ver con la destrucción de *huacas* y la eliminación de los cultos y rituales relacionados con ellas. Sin embargo, como vimos, muchas devinieron en objetos pétreos o lugares sagrados de difícil destrucción, pues forman parte de los elementos naturales y del paisaje.

El cerro de Pariacaca, en el Perú, por ejemplo, pertenece a la gran lista de "cerros divinizados" (Salomon y Niño Murcia 2011 citados en Curatola 2016, 299) cuyo poder se relaciona con los sonidos del trueno, los manantiales, el hielo rompiéndose, el gorgoteo y los animales que en el lugar habitan (Curatola 2016, 299). Carmen Bernand, en un análisis basado en su trabajo etnográfico en el pueblo de Pindilig (Cañar) en los años 1980, relaciona las *huacas* con las montañas y con ciertas creencias que la gente campesina tenía sobre su poder. Los cerros abrigarían fuerzas "pesadas", "entierros", "oros escondidos", cosas relativas a los "antiguos"; serían, en suma, el espacio de lo "sacha" ("reservas de fuerzas salvajes") (Bernand 2008, 173). Estas fuerzas podían provocar dolencias y diversos males a los seres humanos que se aventuraran allí sin precaución. Según Bernand, las creencias sobre las montañas, "extirpadas" durante la Colonia, habrían sobrevivido bajo la forma de creencias sobre males e infortunios sufridos en los cuerpos (Bernand 2008, 172).

A lo largo de los siglos XVI y XVII se dieron episodios de resistencia indígena que también tuvieron como protagonistas a las *huacas*. Tal vez el más conocido es el *Taki onkoy* ("Mal del canto", Perú, siglo XVI), movimiento antihispánico que fue documentado gracias a varios testimonios y crónicas. Pedro Barriga Corro, en 1570, habría observado al respecto que

> Los profetas del Taki Onqoy, para demostrar a la gente la total inconsistencia de la religión profesada por los invasores, arrancaban alguna cruz de las capillas cristianas y la colocaban en lugares donde acostumbraban celebrar sus ritos tradicionales y comunicarse con sus dioses. Allí se ponían a hacer preguntas a la cruz, mofándose de que ella no les contestara y se quedara como un simple pedazo de madera inerte y mudo, para seguidamente proceder a invocar e interrogar a alguna *huaca* que, al responder a sus preguntas, manifestaba toda su vigencia y poder (Curatola 2016, 274).

En otro ejemplo, el sacerdote de culto autóctono Hernando Hacas Poma, sometido a un proceso de inquisición en el siglo XVII, habría dicho que los objetos de las iglesias eran unos "pedazos de palo pintados y dorados, mudos, que no hablaban ni daban respuesta a lo que les preguntaban", en total contraste con sus divinidades ancestrales (Curatola 2016, 275). Marco Curatola recoge, así, varios pasajes de documentos coloniales en los que se da cuenta del poder oracular de las *huacas*, que son comparadas con objetos cristianos, los cuales son concebidos como "inertes" frente a ellas, que "están vivas" y "hablan". También recoge el episodio de la fundación del gran santuario de Pachacamac, cuyo origen habría sido el hecho de que una *huaca* habló con Tupac Yupanqui y le exigió levantarle un santuario revelándole su nombre: *Pachacamac*, "el que anima la tierra". Desde entonces se habrían multiplicado las *huacas* siguiendo el mismo procedimiento, siendo Pachacamac quien solicitaba, a través de su voz, nuevos adoratorios para sus hijos (Curatola 2016, 279).

Durante los procesos de extirpación de idolatrías, según demuestra el análisis de varios documentos, a partir de un momento se habrían incrementado las *huacas* en respuesta a la destrucción de los grandes santuarios. Es lo que habría ocurrido con la imagen lítica del santuario de Catequil, en Perú. Según un relato, luego de su destrucción se le habría aparecido a una mujer una pequeña piedra que, al ser presentada ante el antiguo sacerdote del santuario, fue interrogada y contestó que era "hijo" de Catequil (Juan de San Pedro citado en Curatola 2016, 281). En muchos casos las *huacas* fueron expandiendo, de este modo, su "descendencia" a lo largo y ancho del territorio.

Según Bernand, el culto a los cerros no desapareció nunca (ella evoca su trabajo de campo en las décadas de los 70 y los 80 en Pindilig y Sigchos), sino que "se combinó con otros elementos: la doctrina cristiana, la utopía de los tesoros escondidos, la dominación social, la destrucción de la vida tradicional rural por la modernidad" (Bernand 2008, 171). Esta autora recogió varios testimonios de campesinos, según los cuales la riqueza "antigua" se habría refugiado en los cerros por ser lugares arcaicos, alejados tanto en el tiempo como en el espacio, y allí se habrían replegado los "gentiles". El cerro "no consiente" que se busquen sus tesoros y por ello puede infligir daños, tormentas y males (Bernand 2008, 173).

Esta suerte de "supervivencia" de los poderes de las *huacas*, transformados en potenciales fuerzas malignas, sería el resultado del largo proceso de evangelización, en el cual se relacionó a las *huacas* con el demonio (*supay*). De allí que la gente campesina entrevistada por Bernand aluda al poder de los cerros como algo dañino, de lo que hay que cuidarse para no adquirir ciertos males (ser "botado del cerro", por ejemplo) (Bernand 2008, 185).

Según Carmen Bernand (2008, 185), a pesar de la represión y del extenso proceso de evangelización, la actitud que motivó el movimiento del Taki Onkoy, es decir el temor a las *huacas* y a su poder –que podía volverse contra los seres humanos– nunca fue suprimido y sobrevive bajo la forma de creencias sobre el poder de los cerros y otros espacios considerados sagrados en los Andes. Al estudiar algunos documentos coloniales, la autora afirma:

> Después de casi un siglo y medio de presencia cristiana, los indios seguían asociando el cerro con los antepasados, aunque ya bajo la forma material de huesos y no de momias. En esa época, por lo menos en lo que respecta a esta región, el vínculo con los antepasados no se había cortado totalmente (Bernand 2008, 171).

Proyecto Waka: del laboratorio a la exposición

Durante el laboratorio compartimos la lectura y reflexión en torno a las definiciones de la voz *huaca* y los trabajos citados. En esta primera experiencia de laboratorio, el espacio compartido entre académicos, artistas y mediadores permitió debatir sobre la vigencia de las *wakas* en tanto entidades/lugares cuya capacidad de transformación fue resaltada. Esa capacidad y la "estabilización" (bajo la forma material de lo "duro", la roca) suscitaron, durante las discusiones en el laboratorio, posturas con respecto a los procesos particulares de quienes participaron y reflexiones más generales. En cuanto al arte, se puede asimilar metafóricamente las particularidades de las *wakas* al proceso mismo de la creación artística, que está marcado por continuas mutaciones materiales. La *poiesis* de una pieza artística, su paso del "no ser" al "ser" puede, por ejemplo, ser pensado en términos similares a lo señalado sobre las *wakas*.



Figura 24.4. *RI RI RI RI RI RI*. Angélica Alomoto en colaboración con Karina Cortés y Marco Pinteiro. Instalación y acción ritual sonora, 2018. Vasijas de piedra tallada con sistema sonoro (fragmento).

El laboratorio fue un espacio de discusión y actualización sobre las *wakas*, debido a la presentación de investigaciones y reflexiones por parte de académicos y académicas. Respecto a los santuarios de los Andes, como los estudiados por Curatola, pudimos, por ejemplo, conocer del trabajo sobre santuarios antiguos de altura en los Andes ecuatorianos. Alden Yépez compartió interesantes datos sobre este tipo de santuarios en Chimborazo y sobre estudios arqueológicos que se están realizando allí. Pudimos además visitar un lugar sagrado del pueblo kayambi, el *tinku*[5] de Wachalá, en el que hicimos un ritual de agradecimiento, ofrenda y baño, con la guía del tayta Mario Bustos. Gracias a Mireya Salgado pudimos evidenciar las continuidades existentes entre santuarios y *wakas* precolombinos, y el emplazamiento de santuarios católicos en los mismos lugares durante la Colonia.

Angélica Alomoto, artista proveniente de la Amazonía ecuatoriana, nos permitió conocer sobre aspectos propios de la espiritualidad amazónica, en particular en torno a las *piedras abuelas,* utilizadas en rituales de iniciación y sanación. Los relatos de Angélica sobre el uso

[5] Encuentro, cruce de aguas en kichwa.



Figura 24.5. *RI RI RI RI RI RI.* Angélica Alomoto en colaboración con Karina Cortés y Marco Pinteiro. Instalación + registro de acción ritual sonora, 2018.

que en su tradición familiar se da a esas piedras y la oportunidad de que nos las trajera, marcaron una dinámica interesante en el laboratorio. El contacto cercano con estos objetos sagrados generó un pequeño ritual de toma de la palabra para respetar el tiempo de la palabra de cada uno. La discusión sobre la dualidad material-espiritual de las *wakas* fue complementada con la visita a la micro-exhibición "La *Huaca*: espíritu o materia" en el Museo Casa del Alabado, propuesta de Saralhue Acevedo.

La exposición como para-sitio

Por otra parte, queremos reflexionar en torno al proceso de investigación y creación que llevó a artistas y creadores visuales participantes a elaborar propuestas concretas que fueron expuestas en Arte Actual. A partir del laboratorio se seleccionaron los proyectos que más podían adaptarse al formato de exhibición, y los artistas trabajaron en ellos durante varios meses. Desde la curaduría, concebimos esta exhibición como una suerte de "corte temporal" dentro el proceso de investigación-creación que nos propusimos en forma colectiva.

Así como George Marcus ha impulsado durante años el aprendizaje del "oficio" etnográfico, a partir de lo que denomina "para-sitios", concebimos la exposición como un evento "para la presentación y deliberación, donde sujetos y etnógrafos desarrollen un pensamiento colectivo, cuando no colaborativo, sobre un proyecto etnográfico en proceso" (Marcus y Elhaik 2012, 103). En efecto, podemos encontrar varios puntos en común entre esta concepción de una exhibición como un para-sitio, y algunos aspectos del debate que condujo a formular dicho concepto por parte de su autor. En la base está la necesidad de una renovada mirada sobre el trabajo etnográfico, cada vez más alejado de la escena malinowskiana del encuentro, y que se da en el mundo contemporáneo bajo unas condiciones que en nada se le parecen.

En primer lugar, como el mismo Marcus señaló hace varias décadas, se requieren abordajes multi-situados, debido a que el grupo humano con el que profesionales de la etnografía trabajan se halla cada vez más a menudo desperdigado por el planeta. En segundo lugar, la relación misma de interlocución y la crisis de la representación de la disciplina antropológica denominada por algunos –incluidos el propio Marcus– la crisis post *Writing Culture*,[6] detonó fuertes y necesarios cuestionamientos sobre la autoridad etnográfica, que a su vez implicaron interrogantes de corte epistemológico sobre cómo se produce el conocimiento antropológico. Se hizo evidente, entonces, que el trabajo de campo (fuente tradicional de producción de dicho conocimiento) debía cambiar diametralmente.

Entre las diversas respuestas a aquello, fue necesario aceptar que las investigaciones antropológicas debían incluir su difusión, pensar en destinatarios que no forman solamente parte de la comunidad disciplinaria (Marcus y Elhaik 2012, 103). El llamado a una estrategia que incluya la recepción (lo que en algunos diseños investigativos también es denominada la presentación de resultados como parte de la reciprocidad) llevó justamente a Marcus a acuñar el término "para-sitio" y empujar a sus estudiantes a incluir en sus diseños de investigación uno o varios "para-sitios". Entendidos como "experimentos performáticos

[6] En referencia a la edición realizada por el propio Marcus junto con James Clifford del libro *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (1986), el cual simboliza la crisis de la autoridad etnográfica e inicia los debates posmodernos en torno a la postura antropológica.



Figura 24.6. *Umawaka* (detalle). Sofía Ferrín. Instalación con libros y papel, 2018.

de investigación" (Marcus y Elhaik 2012, 90), dichos eventos toman prestado del mundo del arte la forma instalativa y performática. Estos eventos incluyen los resultados en su propia producción (Marcus y Elhaik 2012, 91); son pensados como dispositivos que presentan hallazgos en proceso, integrándolos como parte de la investigación.

La curaduría como etnografía

En una entrevista publicada en la revista *Íconos*, en 2012 (Marcus y Elhaik 2012, 89-104), Georges Marcus propone al antropólogo y curador Tarek Elhaik reflexionar en torno a la curaduría desde la antropología. Aquí encontramos algunas pistas que nos permiten relacionar el campo del arte contemporáneo, la curaduría y la investigación etnográfica, de modo fructífero para nuestro caso.

Si seguimos a Tarek Elhaik, el trabajo curatorial puede ser un modo de producción de conocimiento antropológico que integra, en sí mismo, un marco de recepción, tal como lo hace el para-sitio de Marcus. En el texto citado encontramos varias semejanzas entre ciertos aspectos



Figura 24.7. *Lecturas, miradas y grafías*. Eduardo Kingman Garcés. Instalación Técnica mixta (puerta, objetos de arte popular, piedras), 2018.

del trabajo curatorial y los para-sitios (Marcus y Elhaik 2012, 94). Esto se advierte sobre todo si involucra ciertas "formas" en tanto dispositivos performáticos (como las instalaciones y el arte conceptual) (Marcus y Elhaik 2012, 95). Según Tarek Elhaik, pensado de esta manera "el trabajo curatorial es aún etnografía" (Marcus y Elhaik 2012, 97).

Conclusiones

Mencionaré brevemente algunas propuestas de los artistas participantes, pues permiten ilustrar el proceso de investigación-creación que abordo en este capítulo. Veremos, así, en qué medida las cualidades propias de las *wakas*, presentadas y discutidas en el seno del laboratorio, fueron tomadas como puntos de partida para la creación y exploración artística. Se pueden reunir las propuestas en tres grupos. En primer lugar, aquellas que aluden a la capacidad de transformación y dualidad propia de las *wakas*. Esto se evidencia en la pieza de Stephano Espinoza que evoca los "enchaquirados"[7] de Engabao, seres considerados semisagrados

[7] Miembros de harenes homosexuales de jóvenes al servicio de un señor en las épocas precolonial y colonial, presentes en la literatura etnohistórica de la ciudad de Guayaquil y áreas aledañas,

en la literatura etnohistórica y etnográfica reciente, a través de los cuales el artista reivindica la causa a favor de grupos LGBTI. Las piezas de Favio Caraguay evocan ese carácter de transformación constante en sus motivos pictóricos de gráficas alusivas a lo andino, que pueden ser manipulados originando nuevos diseños.

Otro aspecto que se trabajó fue el carácter aural y oracular de las *wakas*. Angélica Alomoto[8] realizó una instalación y un *performance*, a partir de piezas cerámicas de su autoría, resultado de una investigación sobre pueblos de las cuencas del Alto Napo. Su instalación incluyó también un trabajo con agua y sonido con silbatos cerámicos. Marco Pinteiro diseñó una pieza de música electrónica interactiva, que fue presentada en vivo durante la exhibición y evocó, de manera directa, el carácter aural de las *wakas*.

A las *wakas*, en tanto entidades de lo sagrado, aluden los trabajos de Sofía Ferrín y de Eduardo Kingman Garcés. La primera construye una *apachita* de libros, usando la analogía del libro como oráculo moderno. Kingman Garcés trabajó su propuesta partiendo de un estudio minucioso de la obra de José María Arguedas. En la instalación resultante, vemos mezclarse tanto referencias a los personajes de mitos y leyendas andinos descritos por Arguedas, como materiales pétreos, registros sonoros y objetos de la cultura popular. Eliana Ordóñez propuso una instalación que comprendió una pieza escultórica de joyería fina (encargada a un artesano del área de Cuenca), y un video, ambos en tanto testimonios del valor actual y sagrado de los cerros y los cuerpos de agua para los pueblos del Austro ecuatoriano, movilizados en contra de proyectos de minería.

El modo en que cada participante interpretó las cualidades de las *wakas* evidenció una búsqueda por apropiarse de este elemento fundamental de la espiritualidad andina, pero también constituyó una reflexión proveniente de los debates y discusiones que pudieron desencadenarse en el laboratorio. En algunos casos, la exposición se entendió como el sitio propicio para presentar trabajos que exceden el espacio y momento de la exhibición, pues sus autores siguen trabajando las mismas piezas y temáticas más allá de aquel evento.

---

pero cuya existencia habría sido borrada de la historia oficial según algunos autores (Benavides 2006).

[8] En colaboración con Karina Cortés y Marco Pinteiro.

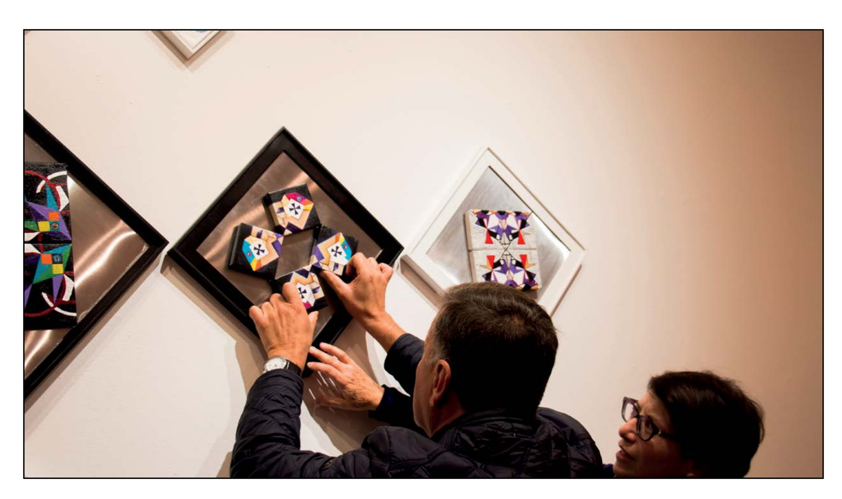


Figura 24.8. *Sinchi Wakañan, arte desde otro saber*. Caraguay, acrílico/lienzo, 2018.

Desde la curaduría concebimos el Proyecto Waka como un espacio que pudiera dar cuenta de cómo el grupo de artistas y creadores visuales participantes respondieron a la convocatoria, al laboratorio y enfrentaron su proceso creativo particular. La motivación del equipo curatorial fue también pensar en la exposición como un para-sitio, que permitiera indagar en el proceso mismo de investigación en artes, en los procesos creativos en sí, en los modos y metodologías que quienes participaron diseñaron para responder al llamado inicial y a la propuesta expositiva final. Así, el proyecto permitió observar cercanamente al grupo de artistas y sus diversas modalidades de trabajo de investigación previa, de producción material de sus piezas, y de adaptación y traducción de las mismas al espacio expositivo.

Señalé antes que la exposición del Proyecto Waka podría ser pensada como un "para-sitio", en cuanto presenta un proceso investigativo en marcha que involucra a los interlocutores como receptores y co-creadores del trabajo de investigación. Al diseñar un laboratorio inicial y una exposición como evento –o para-sitio– en tanto horizonte de "llegada", el Proyecto Waka implicó varios procesos investigativos. En primera instancia, cada artista participante insertó su propuesta dentro de su propio proceso investigativo, que puede desbordar y exceder el marco preciso del proyecto. En segunda instancia, el proceso colectivo al que nos enfrentamos pudo

darse, y es lo que proponemos en tanto investigación etnográfica sobre metodologías artísticas y curaduría; constituye este un proceso que creemos puede replicarse positivamente para otros proyectos a futuro.

Referencias

Allen, Catherine. 1982 "Body and Soul in Quechua Thought". *Journal of Latin American Lore* 8 (2):179-196.

Benavides, Hugo. 2006. "La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los "enchaquirados". *Íconos*. *Revista de Ciencias Socieales* 24: 145-160. doi.org/10.17141/iconos.24.2006.154

Bernand, Carmen. 2008. "Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica". *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 167-189. https://bit.ly/3gdU2Y2

Curatola, Marco. 2016. "La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua". En *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola y Jan Szeminski, 259-316. Lima: PUCP / Hebrew University of Jerusalem.

Duviols, Pierre. 1978 "Camaquen, upani": un concept animiste des anciens Péruvienes". En *Amerikanistiche Studien. Festschrift für Herman Triborn*, editado por Roswith Hartman y Udo Oberem, 132-144. St. Augustin, Suiza: Collectanea Instituti Anthropos 20.

Marcus, George, y James Clifford. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Marcus, George, y Tarek Elhaik. 2012. "Diseño curatorial en la poética y política de la etnografía actual: Una conversación entre Tarek Elhaik y George E. Marcus". *Íconos*. Revista de Ciencias Sociales 42: 89-104. doi.org/10.17141/iconos.42.2012.363

Salomon, Frank. (1998) 2014. "¿Cómo eran las huacas?, el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochirí". *Ecuador Debate*, 93: 31-46. https://bit.ly/2CUFs9p

Sobre la compiladora y el compilador

Mercedes Prieto (Santiago de Chile). Doctora por la Universidad de la Florida en Gainesville. Profesora emérita de FLACSO Ecuador. Sus principales temas de investigación son el proceso histórico de las interacciones entre indigenidad, raza y género como formas de control social, de acción política y de políticas del conocimiento. Es autora de numerosos libros; los más recientes son: *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador (2015) y El Programa Indigenista Andino 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo* (2017), ambos publicados por la Editorial FLACSO Ecuador.

Luis Alfredo Briceño (Cúa, Venezuela). Magíster en Antropología Social por FLACSO Ecuador. Doctorando en Antropología por la Pontificia Universidad de Chile. Sus principales temas de investigación son el racismo en Latinoamérica, el mestizaje como ideología racial-nacional y las concreciones de la desigualdad en las materialidades territoriales. Su más reciente publicación es "Agencia indígena y recuperación de territorio: caso del líder yukpa Sabino Romero en la Sierra de Perijá" (2020), en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*.

Autoras y autores

Marta Amoroso es la coordinadora del Centro de Estudios Amerindios y profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de São Paulo. Es licenciada en Historia Social por esta universidad y en Antropología Social por la Universidad de Campinas. Desarrolló estudios postdoctorales sobre misiones cristianas entre pueblos indígenas en el Centro de Estudios Brasileños, en São Paulo. Fue profesora visitante en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lisboa en 2013. Desde 2009 es colaboradora del Centro de Estudios Amazónicos Indígenas de la Universidad de Amazonas en Manaos. Publicó los libros *Terra de Índio. Imagens dos aldeamentos indígenas do Império* (2014), con Gilton Mendes dos Santos *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (2013) con Joana Cabral de Oliveira, entre otros editores, *Vozes vegetais. Diversidade, resistências e Histórias da Floresta* (2020). mramoroso@usp.br

Hugo Burgos es doctor en Antropología por la University of Illinois y etnólogo por la UNAM. Investiga sobre colonialismo interno en Riobamba, Ecuador y los Altos de Chiapas en México aplicando modelos estructuralistas en sociedades prehispánicas andinas. Es especialista en etnohistoria andina avanzada. hburgosguevara@gmail.com

Carlos Ciriza-Mendívil es doctor en Historia por la Universidad del País Vasco. Profesor de la Universidad Pública de Navarra, España.

Miembro del Seminario de Investigación en Historia Moderna de América (SIHMA) de la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en historia social, etnohistoria e indígenas quiteños del siglo XVII. carlos.ciriza@unavarra.es

Héctor Cuevas Arenas es doctor en Historia de los Andes por FLACSO Ecuador. Sus principales investigaciones han sido sobre los grupos indígenas coloniales en el Valle del río Cauca y de los procesos de modernización a comienzos del siglo XX en el mismo espacio. Es docente de tiempo completo en la Universidad Santiago de Cali y docente contratista en la Universidad del Valle. hector.cuevas00@usc.edu.co

Paula Daza es historiadora de la Universidad Nacional de Colombia y doctora en Historia de los Andes por FLACSO Ecuador. Investiga sobre el período colonial, en cuanto a los debates políticos y de gobierno de la época. Además, trabaja el tema de las mujeres indígenas en la Colonia y su papel en la construcción social de la época. correocurioso@gmail.com

Abiud Fonseca es magíster en Antropología por FLACSO Ecuador. Se licenció en Ciencias Religiosas de la Universidad Cristiana Latinoamericana de Quito y es teólogo pastoral en el Seminario Sudamericano de Quito. Posee un postgrado de Scolari in Sagrada Escritura del Seminario Sudamericano de Quito. Investiga sobre la relación entre religión, cuerpo y éxtasis en el pentecostalismo. abiudfoar@yahoo.com

Fernando Garcés es doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador. Ha publicado varios libros y artículos en revistas nacionales y extranjeras sobre temas de interculturalidad, lengua y conocimiento quechua y quichua, plurinacionalidad, autonomías y territorios indígenas y proceso constituyente boliviano. Es docente en la Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador. lgarcesv@ups.edu.ec

Julián García Labrador es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas. Es docente investigador de la Universidad Rey Juan Carlos

(España). El encuentro con las comunidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana le hizo buscar las raíces filosóficas del giro ontológico de la antropología. julian.labrador@urjc.es

Mauricio Alejandro Gómez Gómez es doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente de la Universidad de Antioquia (Colombia). Investiga aspectos de la historia social del Nuevo Reino de Granada como los indios urbanos y los animales domésticos. Sus publicaciones de 2020 abordan dichos temas: un capítulo del libro *El que no tiene de inga, tiene de mandinga. Honor y mestizaje en los mundos americanos* y un artículo en el número 27 de la revista española *Huarte de San Juan. Geografía e historia*. malejandro.gomez@udea.edu.co

Lorena Gouvêa de Araújo tiene una maestría en Historia por la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro y es doctorante en Historia por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Su interés temático está centrado en la historia de la América colonial y la historia indígena. lorena.gouvea@gmail.com

Eduardo Kingman Garcés es historiador y antropólogo. Doctor en Antropología Urbana por la Universitat Rovira i Virgili y profesor de FLACSO Ecuador. Está interesado en introducir una perspectiva conceptual en sus trabajos y desarrollar una relación creativa con el trabajo de campo, la memoria y el archivo. Su campo es la historia social y cultural en contextos urbanos, así como el debate sobre patrimonio, seguridad e identidades urbanas. Publicó los siguientes libros: *La ciudad y los otros. Higienismo, ornato y policía. Quito, 1860-1940* y *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana en Quito, siglos XIX y XX*, en colaboración con Blanca Muratorio. ekingman@flacso.edu.ec

Misael Kuan Bahamón es doctorante en Historia por la Universidad de los Andes y docente en la Universidad del Rosario, en Bogotá, Colombia. Investiga sobre historia de las misiones católicas y protestantes entre indígenas en Latinoamérica en los siglos XIX y XX y las relaciones entre Iglesia y Estado en Colombia. Publicó el libro *Civilización, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929* (2015). m.kuan@uniandes.edu.co

Esther Jean Langdon es doctora por Tulane University, Luisiana, EE. UU. Coordina el Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología: Brasil Plural en la Universidad Federal de Santa Catarina. Sus temas de investigación incluyen antropología de la salud, narrativa, cosmología, performance, y chamanismo. Colabora con el historiador Camilo Mongua Calderón y publicaron juntos en 2020 "La etno-etnohistoria de los procesos de ocupación y afirmación territorial de los Tucano occidentales del río Putumayo: narrativas siona y fuentes documentales del período extractivista 1860-1930", en la revista *Horizontes Antropológicos* 26 (58).
estherjeanbr@gmail.com

Manuel Antonio Lizárraga Ibáñez es arqueólogo peruano, magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile (2011) y licenciado en Arqueología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (2005). Ha ejercido la docencia universitaria en la PUCP y Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Desde 2012, y luego de haber dirigido proyectos de investigación arqueológica en el Perú (Moquegua y Ancash), es arqueólogo en el Ministerio de Cultura de Perú. Sus temas de investigación giran alrededor de los lenguajes visuales andinos coloniales en soportes nativos de origen prehispánico.
lizarraga.ma@pucp.edu.pe

Alexandra Martínez Flores es doctora en Social Sciences por la Wageningen University (Países Bajos) y máster en Antropología en FLACSO Ecuador. Actualmente trabaja temas que vinculan el llamado "giro ontológico de la antropología" y la antropología de la religión. Ha realizado investigaciones, publicado libros y artículos sobre pueblos andinos ecuatorianos, especialmente los vínculos que hombres y mujeres tienen con su entorno a través del trabajo agrícola. Es profesora e investigadora en la Universidad Politécnica Salesiana en Quito. lmartinez@ups.edu.ec

Camilo Mongua Calderón es doctor en Historia de los Andes por FLACSO Ecuador, docente de la Licenciatura en Ciencias Sociales Universidad de la Amazonía. Tiene intereses investigativos en etnohistoria del piedemonte amazónico colombiano y ecuatoriano, formación del Estado en contextos de frontera en los siglos XIX y XX. camiloo12@gmail.com

María del Pilar Monroy Merchán es doctora en Ciencias Sociales con orientación en Historia por la Universidad de Guadalajara, México. Es profesora de la Universidad Industrial de Santander. Sus líneas de investigación son las cofradías y tierras de pueblos indígenas. Publicación reciente: *Nahuas y cherokees: tierra, lucha y reinvención. El proceso de individualización en el siglo XIX* (Universidad de Guadalajara, 2018). mpmpilar@yahoo.com

Ricardo Padrón es profesor a tiempo completo de Literatura y Cultura española en la Universidad de Virginia, EE. UU. Oriundo de Quito, Ecuador. Fue doctorado por la Universidad de Harvard y es autor de dos monografías: *The Spacious Word: Cartography, Literature, and Empire in Early Modern Spain* (2004) y *The Indies of the Setting Sun: How Early Modern Spain Mapped the Far East as the Transpacific West* (2020). padron@virginia.edu

Tristan Platt es profesor emérito de Antropología e Historia en la Universidad de St Andrews, Escocia, RU, donde enseñó antropología y quechua entre 1988 y 2013. Estudió lenguas clásicas e historia antigua en la Universidad de Oxford y realizó estudios doctorales en Antropología Social en la London School of Economics. Ha realizado etnografía desde 1970 entre el pueblo macha de Potosí en Bolivia. Entre varios artículos, ha publicado un trabajo franco-británico sobre la etnohistoria de los qaraqara y los charka (2006) y trabajos sobre la minería y el campesinado potosino. En 2018 publicó un estudio etnohistórico del siglo XX rural con base en un archivo indígena. Desde 2003 ha colaborado con Historia de América en la Universidad Pablo de Olavides, Sevilla.

Alber Quispe es doctorando en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas por la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. Fue docente en la Universidad Indígena Boliviana Quechua "Casimiro Huanca" (2013-2014). Actualmente es docente en la Universidad Mayor de San Simón. alquies24@gmail.com

Joanne Rappaport es antropóloga y profesora en Georgetown University. Sus investigaciones han girado en torno a la etnohistoria norandina,

el estudio del concepto de raza, los movimientos indígenas y metodologías colaborativas de investigación. Entre sus publicaciones principales están *La política de la memoria* (2000), *Cumbe renaciente* (2005), *Utopías Interculturales* (2008), *Más allá de la ciudad letrada* (2017, Tom Cummins, coautor), *El mestizo evanescente* (2018) y *El cobarde no hace historia* (2021). rappapoj@georgetown.edu

Mireya Salgado Gómez es historiadora y doctora en Estudios Políticos por FLACSO Ecuador. En esta universidad es profesora del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades. Investiga sobre historia cultural de los Andes, sublevaciones y lenguajes políticos indígenas y populares en el siglo XVIII, y sobre prácticas y vida cotidiana en la ciudad andina. Publicó en 2021 el libro *"Indios altivos e inquietos". Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777*. msalgado@flacso.edu.ec

Frank Loewen Salomon es profesor emérito de antropología John V. Murra en la Universidad de Wisconsin, EE. UU. *Los señores étnicos de Quito* (1986) fue reeditado en Quito en 2010 por el Instituto Metropolitano del Patrimonio en una traducción nueva. En 1991 publicó con George Urioste la edición quechua-inglés del legendario Manuscrito Quechua de Huarochirí. Conjuntamente con Stuart Schwartz, editó los dos tomos sudamericanistas de la *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* (1999). Sus libros etnográficos sobre Huarochirí son *Los quipocamayos: El antiguo arte del khipu en una comunidad moderna* (2007) y *The Lettered Mountain: A Peruvian Village's Way With Letters*, con Mercedes Niño-Murcia en 2011. *At the Mountains' Altar* (2018) sintetiza la antropología de la religión tomando como caso ejemplar Rapaz, Provincia de Oyón. Su libro en proceso de publicación es *Tinyas y Juywas de Rapaz: El arte verbal en una comunidad andina,* con Luis Andrade Ciudad. En 2018, recibió el Lifetime Achievement Award de la American Society for Ethnohistory. fsalomon@wisc.edu

María Fernanda Troya es profesora investigadora titular de FLACSO Ecuador. Responsable de la maestría en Antropología Visual. Doctora en Antropología Social y Etnología por la Escuela de Altos Estudios en

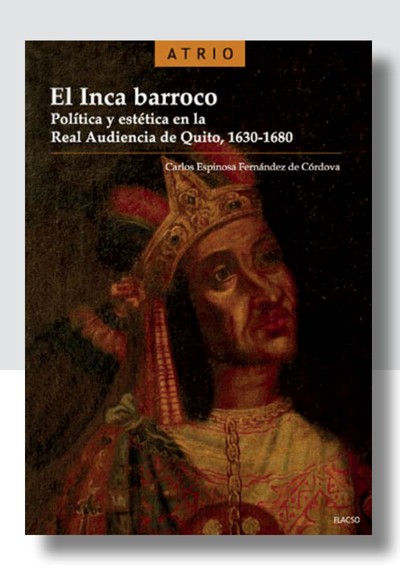
Ciencias Sociales-EHESS de París. Posee un Máster en Estética e Historia del arte contemporáneo y de la fotografía de la Universidad de París 8. Sus áreas de investigación son: archivos visuales y etnografía, con énfasis en la imagen fotográfica en sus usos antropológicos y artísticos; aspectos relativos a la circulación, al poder y a la memoria en torno a la imagen; y debates en torno al arte y la antropología. Además de a la docencia e investigación, se dedica a la curaduría: "Sachaukupacha", "Waka", "Ver para creer", "De frente y de perfil", "Mapear no es Habitar", para el espacio Arte-Actual-FLACSO. Es miembro fundador de Cinememoria, y del Festival de Cine documental EDOC. Entre sus últimas publicaciones están: *La mirada insistente: repensando el archivo, la etnografía y la participación*, en coedición con Christian León (2018); "Memoria colectiva, memoria oral y nombre propio. Una etnografía con fotografías de archivo de la Misión Salesiana de Méndez entre comunidades shuar del Ecuador", publicada en 2019, en la revista *Confluenze Rivista di Studi Iberoamericani*, 11 (2). mftroya@flacso.edu.ec

Felipe Vargas Faulbaum es magíster en Antropología Social de la Universidad de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC). Arqueólogo de la Universidad de Chile. Sus investigaciones abordan los incas y la chicha. Actualmente se desempeña como arqueólogo e investigador independiente en Chile. Colabora con la Fundación Añañuca, agrupación destinada a la conservación ecológica y patrimonial de San Vicente de Tagua Tagua, en la VI Región de O'Higgins en Chile central. feliperplexo@gmail.com

Daniela Vásquez Pino es magíster en Antropología por FLACSO Ecuador y se licenció en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Es miembro del grupo de investigación Historia, Trabajo, Sociedad y Cultura de esta misma institución. Se desempeña como profesional en la Estrategia de apoyo a Iniciativas de Memoria Histórica del Centro Nacional de Memoria Histórica de Colombia. danivasquez0816@gmail.com

Explora, en acceso abierto, otros títulos







Estas actas del X Congreso Internacional de Etnohistoria quieren ser algo más que *another brick in the wall* de la etnohistoria andina. Bienvenidas sean. Lectoras y lectores encontrarán en estas páginas ensayos y estudios para todos los gustos y tendencias, sean locales, regionales o globales.

Mark Thurner
Profesor emérito de la
Universidad de Florida





